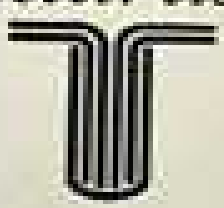
Emmanuel Mounier

Manifiesto al servicio del personalismo

taurus



Presentación

No cabe duda de que una de las corrientes más frescas y límpidas del denominado *cristianismo social*, lo es la del personalismo.

Esta corriente filosófica nacida ante la ebullición política habida en Francia a inicios de la década de 1930, contó como portavoz con la ahora mítica revista Esprit, cuyo primer número apareció en 1932 con el lema *la revolución será moral, o no será*.

Estrechamente unido en sus inicios a un movimiento denominado *Tercera fuerza*, el personalismo mounieriano deambuló en el tortuoso laberinto de la politiquería, cuando los integrantes de *Tercera fuerza*, suponían que la revolución se encontraba a *un paso*; extravío que les condujo a expresar opiniones muy poco fundadas. El mismo Emmanuel Mounier hubo de definir su postura ante aquel maremagnum de desesperados anhelos. Finalmente lo que habría de suceder, terminó sucediendo: el movimiento *Tercera fuerza* se escindió, disolviéndose en corto tiempo. Sin embargo, la revista Esprit continuaría en la brecha hasta 1938 cuando, por causas económicas, hubo de suspender su publicación, volviendo a ser editada hasta julio de 1940, en plena ocupación *nazi*. El objetivo de Esprit sería, en ese momento, la crítica tanto a la guerra como a la situación que Francia enfrentaba. Un año más tarde, el 25 de agosto de 1941, Esprit sería prohibida, y no volvería a publicarse hasta diciembre de 1945 una vez liberada Francia.

Así, la corriente del personalismo mounieriano buscaría paciente y prudentemente participar en la reconstrucción espiritual de un mundo torturado por la pesadilla del *festín totalitario* que amenazó devorar al mundo.

En la actualidad esta corriente cuenta con simpatizantes y adherentes en todos los rincones del globo terraqueo, constituyendo, sin duda, una propuesta frente al entorno de la *globalización salvaje* que amenaza con engullir a comunidades, culturas y poblaciones.

Realizamos la presente edición cibernética de esta obra, esperando que quien se acerque a leerla pueda no tanto *entenderla* o *aumentar su caudal de conocimientos*, sino más bien dar un paso para intentar conocerse a sí mismo, comprenderse en su propia situación e invitar a otros a que realicen similar ejercicio en la humildad propia de su ser interno.

Ojalá, y tal es nuestro anhelo, quienes lean esta obra inviten a familiares y a amigos a coparticipar *discutiendo* e intercambiando opiniones sobre la obra en sí y realizando, de manera conjunta, el ejercicio a que ya nos hemos referido.

Chantal López y Omar Cortés

PREFACIO

Sería preciso excusarse por lo de *Manifiesto* y prevenir contra los peligros del *personalismo*. No sin vacilaciones hemos colocado estas primeras tentativas bajo un título en el que algunos podrían ver cierta pretensión fuera de lugar y otros apoyar un nuevo conformismo. Pero una necesidad se sobreponía a estos escrúpulos: la de conferir densidad, conciencia y fuerza viva a unas tendencias todavía confusas que aquí intentamos concretar.

Un mes antes de aparecer en forma de libro, estas páginas fueron objeto de un número especial de la revista Esprit (1). En la revista de la que intentaban un balance al cabo de cuatro años de trabajo, éstas tenían el mismo carácter que queremos conserven bajo esta forma más independiente: la de una primera agrupación de pensamiento, de un frente provisional de búsqueda, no de un marco rígido, de un formulario definitivo en sus menores fórmulas, Que estableciese, con los resultados de una meditación, los errores y las incertidumbres de los que en verdad aún no se ha librado.

Si ante todo dedicamos a los jóvenes este manifiesto nacido de sus preocupaciones, de su situación histórica y, es obligado decirlo, de su colaboración cotidiana desde hace cuatro años, es para que, como verdaderos jóvenes, lean en él una llamada a la inventiva, y le libren de todos los que creerían necesario encontrar en el mismo un sustitutivo del pensamiento o de la acción.

Octubre de 1936

Emmanuel Mounier

MEDIDA DE NUESTRA ACCION

Llamamos *personalista* a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo.

Al agrupar bajo la idea de personalismo unas aspiraciones convergentes, que buscan hoy su camino por encima del fascismo, del comunismo y del mundo burgués decadente, no se nos oculta la utilización desidiosa o brillante que muchos harán de esta etiqueta para disimular el vacío o la incertidumbre de su pensamiento. Prevemos las ambigüedades, el conformismo, que no dejarán de infectar la fórmula personalista como cualquier fórmula verbal sustraída a una recreación continua. Por esto puntualizamos sin tardanza que:

El *personalismo* no es para nosotros más que un santo y seña significativo, una cómoda designación colectiva para doctrinas distintas, pero que, en la situación histórica en que estamos situados, pueden ponerse de acuerdo en las condiciones elementales, físicas y metafísicas de una nueva civilización. El *personalismo* no anuncia, pues, la creación de una escuela, la apertura de una capilla, la invención de un sistema cerrado. Testimonia una convergencia de voluntades y se pone a su servicio, sin afectar su diversidad, para buscar los medios de pesar eficazmente sobre la historia.

Por tanto, deberíamos hablar en plural de *los personalismos*. Nuestra finalidad inmediata es definir, frente a unas concepciones masivas y parcialmente inhumanas de la civilización, el conjunto de primeras aquiescencias que pueden servir de base a una civilización centrada en la persona humana. Estas aquiescencias deben estar lo bastante fundadas en la verdad para que este nuevo orden no se divida contra sí mismo; lo suficientemente comprensivas, también, para agrupar a todos los que, dispersos en diferentes filosofías, participan de este nuevo espíritu. Precisar con todo rigor las verdades últimas de estas filosofías no es materia de la carta común que aquí esbozamos: eso es labor propia de la meditación o de la adhesión voluntaria de cada uno. Y si esta precisión, como es normal, lleva a unos y otros a ver de forma distinta los fines supremos de toda civilización, nuestra misma inspiración nos prohíbe el tratar de reducir estas posiciones vivas a una ideología común, extraña a cada una de ellas y peligrosa para todas. Es suficiente con que sea posible un acuerdo entre ellas sobre la estructura de la ciudad donde libremente

actuará su concurrencia; contra todas las ciudades donde serían ahogadas conjuntamente.

Por lo demás, las verdades básicas sobre las que apoyaremos nuestras conclusiones y nuestra acción no han sido inventadas ayer. Tan sólo puede y debe ser nueva su inserción histórica fundada en nuevos datos. A la búsqueda, aun a tientas, de esa salida histórica, le damos como señal de unión el nombre singular de *personalismo*. Estas páginas tienen por objeto el precisado.

NI DOCTRINARIOS NI MORALISTAS

No hacernos solidarios de los futuros charlatanes del *personalismo* es pedir que, en última instancia, seamos juzgados por nuestros actos. Pero toda acción no es un acto. Una acción no es válida y eficaz más que si, en principio, ha tomado la medida de la verdad que le da su sentido y de la situación histórica que le da su escala al mismo tiempo que sus condiciones de realización. En el instante en que de todas partes, bajo el pretexto de la urgencia, se nos impulsa a actuar, sin importar cómo ni hacia qué, la primera necesidad es recordar estas dos exigencias fundamentales de la acción y darles cumplimiento. Porque nos enfrentan tanto con los ideólogos como con los políticos.

Desde la óptica de los políticos, que se ríen de la verdad o del error V toman por realidad histórica los sucesos cotidianos, el resultado visible e inmediato, o el acontecimiento cargado de unas pasiones sin futuro, es fácil distinguir una concepción de la civilización que comienza por dibujar sus perspectivas en cierto absoluto espiritual. Más bien existirá la tentación de arrojarla entre las ideologías y las utopías. Aquí es donde será preciso librar a nuestro método del error congénito de la mayoría de los espiritualismos.

Unas veces han tomado la forma de un racionalismo más o menos rígido. Construyen entonces con ideas o, más recientemente, con consideraciones técnicas de teóricos, un sistema que piensan imponer a la historia mediante la fuerza exclusiva de la idea. Cuando la historia viva o la realidad del hombre les oponen resistencia, creen ser tanto más fieles a la verdad en cuanto se aferran a su sistema; tanto más puros en cuanto mantienen su utopía en su inmovilidad geométrica. En ello se reconoce a estos doctrinarios que infectan la revolución en el mismo grado que la conservación.

No menos peligrosos son los moralistas. Extraños, igual que los doctrinarios, a la realidad viva de la historia, le oponen no un sistema de razón; sino unas exigencias morales tomadas en su más amplia generalidad. En lugar de hacer gravitar sobre la historia una fuerte estructura espiritual que, mediante un conocimiento profundo de las necesidades y las técnicas del momento, se hubiese creado un mecanismo preciso de acción, diluyen una energía de gran valor en una elocuencia de buena voluntad, pero ineficaz. Algunos tratan de ir más allá del discurso moral. Llegan desde luego a una crítica espiritual de las fuerzas del mal. Pero cuando abordan la técnica ofensiva, parece como si no poseyeran más que fuerzas morales y, sobre todo, fuerzas morales individuales. Armonizan suposiciones muy puras con una forma de arte blandengue de la realidad social. Exhortan a los

individuos, con razón, a cultivar las virtudes que crean la fuerza de las sociedades. Pero olvidan que unas fuerzas históricas, desencadenadas de su sumisión a lo espiritual, han creado estructuras colectivas y necesidades materiales que no pueden estar ausentes de nuestros cálculos si *lo espiritual es, al mismo tiempo, carnal*. Entrañan los moralistas un peligro permanente el hacer pasar por encima, es decir, al margen de la historia, a esas fuerzas espirituales con las que precisamente queremos animar la historia.

El hacer referencia a unos valores espirituales, y afirmar su primacía, no puede ser, por tanto, para nosotros, continuar el error doctrinario o moralista. Tomamos la civilización en toda su profundidad. Es una amalgama de técnicas, de estructuras y de ideas realizadas por hombres, es decir, por libertades creadoras. Es solidaria en todos sus elementos: si uno solo llega a faltar o se corrompe, su carencia compromete a todo el edificio.

Y es aquí que las técnicas y las estructuras están repletas de determinismos, residuos muertos del pasado, fuerzas extinguidas que continúan su carrera y arrastran a la historia. Las ideas se ven estorbadas por ideologías, abstracciones inmovilizadas y simplificadas para un amplio consumo, que moldean los espíritus y oponen resistencia dentro de ellos a la creación espiritual. Frente al idealismo o al moralismo denunciados, damos una gran importancia, en el juicio que hacemos de una civilización y en la técnica de acción que proponemos contra una u otra, a estos elementos de base y a los determinismos que encierran. El descubrimiento de este realismo, del que están demasiado desacostumbrados, es la lección que los defensores de lo espiritual han recibido de las exageraciones del marxismo.

Una vez despiertos de nuestro sueño dogmático, lejos de comprometer la solidez de nuestra posición final, la asentamos sobre un terreno firme. Podemos decir, pues, sin que ello parezca una evasión de los problemas inmediatos, que ni el alma ni el estilo esencial de una civilización dependen exclusivamente del desarrollo de las técnicas, ni sólo de la faz de las ideologías dominantes, ni incluso de un logro feliz de las libertades conjugadas. Una civilización es, ante todo, una respuesta metafísica a un llamamiento metafísico, una aventura en el orden de lo eterno, propuesta a cada hombre en la soledad de su elección y de su responsabilidad.

Precisemos nuestra terminología. Llamamos *civilización*, en sentido estricto, al progreso coherente de la adaptación biológica y social del hombre a su cuerpo y a su medio; *cultura*, a la ampliación de su conciencia, a la soltura que adquiere en el ejercicio de la mente, a su participación en cierta forma de reaccionar y pensar, particular de una época y de un grupo, aunque tendente a lo universal; *espiritualidad*, al descubrimiento de la vida profunda de su ser o de su persona. De esta forma, hemos definido las tres etapas ascendentes de un humanismo total. Pensamos -y con ello quizá nos acerquemos al marxismo- que una espiritualidad encarnada, cuando es amenazada en su carne, tiene como primer deber liberarse y liberar a los hombres de una civilización opresiva en lugar de refugiarse en los temores, en las lamentaciones o en las exhortaciones. Pero contra el marxismo afirmamos que no existe ninguna civilización ni cultura humana más que metafísicamente orientadas. Tan sólo un trabajo que se refiera a algo por encima del

esfuerzo y de la producción, una ciencia que se refiera a algo por encima de la utilidad, un arte por encima del pasatiempo y, finalmente, una vida personal dedicada por cada uno a una realidad espiritual que le lleva más allá de sí mismo, son capaces de sacudir las cargas de un pasado muerto y alumbrar un orden verdaderamente nuevo. Por esto, al borde de la acción, pensamos, ante todo, en tomar una medida del hombre y de la civilización.

MEDIDA DE NUESTRA ACCIÓN

Esta medida, contrariamente a lo que de ella piensan todos los reformismos, debe ser fijada con amplitud de miras.

Históricamente, la crisis que nos solicita no tIene las proporciones de una simple crisis política, ni las de una crisis económica profunda. Asistimos al derrumbamiento de una zona de civilización nacida a fines de la Edad Media, consolidada al mismo tiempo que minada por la era industrial, capitalista en su estructura, liberal en su ideología, burguesa en su ética. Participamos en el alumbramiento de una civilización nueva, cuyo supuestos y creencias aún están confusos y mezclados con las formas desfallecientes o con los productos convulsivos de la civilización que se borra. Cualquier acción que no se eleve a las proporciones de este problema histórico, cualquier doctrina que no se ajuste a estos datos no son sino tarea servil y vana. Cinco siglos de historia se tambalean, y cinco siglos de historia comienzan, indudablemente, a cristalizar. En este punto crítico, se deberá a nuestra sagacidad el que nuestros gestos inmediatos se pierdan en el remolino o lleven lejos sus consecuencias. Si a ninguna angustia se le debe rehusar una medicina provisional en la medida en que ésta aparezca más eficaz que peligrosa y si es necesario conservar el sentido de la lentitud y de las transiciones de la historia, no es menos preciso convencer a los que hoy emplean todas sus fuerzas en evitar o ignorar el cambio que éste es fatal y que, si ellos no lo dirigen, les aplastará.

Nuestra ambición espiritual no debe ser menor que nuestra ambición histórica. ¿Hablaremos también nosotros de crear un *hombre nuevo*? No, en mi sentido, pero sí, en otro.

No, si se piensa que cada época de la historia produce un hombre radicalmente distinto al hombre de las edades anteriores, por efecto exclusivo de las condiciones de vida en que ella se sitúa y de la evolución colectiva de la Humanidad. Creemos que las estructuras exteriores favorecen o impiden, pero no crean al hombre nuevo, quien nace por el esfuerzo personal. Pensamos que estas estructuras no tienen dominio sobre todo el hombre. Creemos en ciertos supuestos permanentes y también en ciertas vocaciones permanentes de la naturaleza humana. Para fijarles unos límites, ciertamente somos modestos. Tantos siglos nos han acostumbrado a nuestras flaquezas históricas que ya no sabemos de ordinario distinguir la naturaleza de nuestras viejas enfermedades. Será preciso un número indefinido de ensayos, de errores y de aventuras, para saber los límites de lo humano y de lo inhumano. Donde se creía que el terreno era maleable se tropezará con la roca. Esta resistencia que algunos atribuían a las leyes eternas del universo, cederá de manera inesperada. Presunción o ingenuidad de pensar que todo sea

naturaleza, o de rechazar que nada lo sea. Esta última negativa alimenta cierto mesianismo, tan impreciso como utópico, del Hombre Nuevo histórico que nosotros rechazamos.

Sin embargo, mucho nos cuidamos de rechazado de la misma forma que esos satisfechos que confunden el servicio de lo eterno con la conservación de sus privilegios o la triste impotencia de su imaginación y que asimilan la naturaleza del hombre a la condición accidental a que la obliga el desorden de cada época. No cabe duda de que ya nos sería imposible renovar considerablemente el aspecto de la mayoría de las vidas al liberar al hombre moderno de todas las servidumbres que pesan sobre sus vocaciones de hombre. Si le asignamos un destino espiritual, es aún más evidente que él puede fecundar al mundo con el perpetuo milagro de su creación; que él está muy lejos aún de haber agotado los recursos de su naturaleza incompletamente ejercida y explorada, y que la historia tiene más de una cara en reserva, aunque se le hayan fijado ciertos cálculos y ciertos límites.

Una civilización nueva, un hombre nuevo: arriesgamos más al disminuir la ambición que al abrazarla un tanto por encima de nuestro alcance. Sabemos bien que cada edad no realiza una obra casi humana si no ha escuchado la llamada sobrehumana de la historia. Nuestro fin a largo plazo sigue siendo el que nos habíamos asignado en 1932: tras cuatro siglos de errores, paciente y colectivamente, *volver a hacer el Renacimiento*.

Según el método propuesto, nos apoyaremos, en primer término, en un estudio crítico de las formas de civilización que culminan su ciclo o de aquéllas que, mediante sus primeras realizaciones, quieren sucederlas. En un examen tan breve, estamos obligados a sistematizar y a deducir, de la mezcolanza de la historia y de las ideas, formas puras, doctrinas-límites. El genio o la habilidad de sus defensores, la complejidad de la materia histórica en que ellas se realizan, la resistencia o los recursos de los seres vivos, les dan en la realidad mil matices y acomodaciones. Ellas siguen siendo, sin embargo, las tres o cuatro líneas de mayor pendiente que se disputan la dirección de la historia. Una cosa es el accidente de superficie y la realidad de los hombres y otra el peso global de una civilización que excava bajo los remolinos y las efervescencias de su carrera la pendiente que le conduce hacia la inmovilidad de la muerte. Al subrayar en cada ocasión esta pendiente más o menos disimulada, no deformaremos nuestro objeto mucho más que al dar de nuestra concepción un esquema del que esperamos con confianza que el porvenir le enriquecerá con la enseñanza irreemplazable de su realización en la práctica.

I. El MUNDO MODERNO CONTRA LA PERSONA

CIVILIZACIÓN BURGUESA E INDIVIDUALISTA

La civilización burguesa e individualista, dueña hace pocos años de todo el mundo occidental, aún se halla en él firmemente instalada. Las mismas sociedades que la han proscrito oficialmente siguen todas impregnadas de ella. Adherida a los cimientos de una cristiandad a la que contribuye a dislocar, mezclada con los vestigios de la época feudal y militar, con las primeras cristalizaciones socialistas, produce, con los unos y las otras, unas amalgamas más o menos homogéneas, el estudio de cuyas variedades sería demasiado extenso hacer. Nos contentaremos con examinar su último estado histórico y destacar sus líneas dominantes, sin perjuicio de las temperanzas más o menos felices que le aportan aquí y allá el azar de las mescolanzas o el ingenio de las personas vivas.

Hemos escogido para designar a esta civilización un término significativo, pero con el que no queremos cometer ninguna injusticia. Cierta forma de caricaturizar a cualquier burguesía, igual que determinados tópicos de la pluma y del dibujo, familiares a la prensa de izquierdas, descienden muy a menudo a una mayor vulgaridad que sus modelos. Tampoco desconocemos, en lo que a nosotros respecta, las virtudes y, sobre todo, las virtudes privadas que impregnan aún algunos hogares privilegiados de la sociedad burguesa. Ni mucho menos ignoramos el sentido vivo de la libertad y de la dignidad humana que anima a ciertas apologías a favor del individualismo más profundamente que los errores cuyas fórmulas propagan. Pero, en el perfil límite que dibujaremos de la civilización burguesa, todas las resistencias secundarias son arrastradas poco a poco, y en ello radica su realidad tiránica.

Desde este ángulo, la concepción burguesa es la culminación de un período de civilización que se desarrolla desde el *Renacimiento* hasta nuestro días. Procede ella, en su origen, de una rebelión del individuo contra una estructura social que se hizo demasiado pesada y contra una estructura espiritual cristalizada. Esta rebelión no era en su totalidad desordenada y anárquica. En ella latían unas exigencias legítimas de la persona. Pero pronto se desvió hacia una concepción tan estrecha del individuo que llevaba en sí desde el comienzo su principio de decadencia. La atención orientada hacia el hombre singular no es, como a veces parece creerse, disolvente en sí misma de las comunidades sociales; pero la experiencia ha mostrado que toda descomposición de estas comunidades se establece sobre un hundimiento del ideal personal propuesto a cada uno de sus miembros. *El individualismo es una decadencia del individuo antes de ser un aislamiento del individuo*; ha aislado a los hombres en la medida en que les ha envilecido.

DECADENCIA DEL INDIVIDUO: DEL HÉROE AL BURGUÉS

La era individualista ha partido de una fase heroica. Su primer ideal humano, el héroe, es el hombre que combate solitario contra potencias masivas, y en su combate singular hace estallar los límites del hombre. Sus tipos viriles son: el

conquistador, el tirano, el Reformador, el Don Juan. Sus virtudes: la aventura, la audacia, la independencia, la fiereza, la destreza también, pero sólo en la medida en que duplica la audacia.

Bajo formas llenas de prudencia, civilizadas: defensa de la iniciativa, del riesgo, de la emulación, los últimos fieles del liberalismo intentan actuar aún con el prestigio de sus orígenes. No pueden hacerlo más que disimulando, con ello, el desamparo o la degradación en que la ciudad burguesa ha dejado estos valores. Durante un tiempo, efectivamente, los jefes de empresa, o incluso ciertos aventureros de las finanzas, han continuado mediante operaciones que nosotros no defenderemos una tradición de altos vuelos. Mientras lucharon con cosas y con hombres, es decir, con una materia resistente y viva, templaron de ese modo una virtud innegable, hecha de astucia y a menudo de ascetismo. Al extender a los cinco continentes el campo de sus conquistas, el capitalismo industrial les dio unas posibilidades provisionales de aventura; pero, cuando inventó la fecundidad automática del dinero, el capitalismo financiero les abrió al mismo tiempo un mundo de facilidades donde toda tensión vital iba a desaparecer. Las cosas con su ritmo, las resistencias, el paso del tiempo, se disuelven bajo el poder infinitamente multiplicado que confiere, no ya un trabajo a la medida de las fuerzas naturales, sino un juego especulativo, el de la ganancia obtenida sin prestar ningún servicio, tipo al que tiende a asimilarse toda ganancia capitalista. A las pasiones de la aventura se sustituyen entonces progresivamente, los blandos goces del confort; a la conquista, el bien mecánico, impersonal, distribuidor automático de un placer sin exceso ni peligro, regular, perpetuo: el que distribuyen la máquina y la renta. Una vez que se ha internado por los caminos de esa facilidad inhumana, una civilización no crea ya para suscitar nuevas creaciones, sino que sus mismas creaciones fabrican una inercia cada vez más tranquila. Dos atletas, con ayuda de la publicidad, arrastran a veinte mil individuos a sentarse en un estadio creyéndose amantes del deporte. Un Branly, un Marconi, hacen posible que veinte millones de personas estén clavados en sus sillones; un ejército de accionistas, de rentistas, de funcionarios viven parásitos de una industria que, por otra parte, cada día necesita menos manos de obra y, salvo un número pequeño, menos cualificada.

De esa manera, la sustitución de la ganancia industrial por el beneficio de especulación, y de los valores de creación por los valores de la comodidad, han usurpado poco a poco el ideal individualista, y abierto el camino en las clases dirigentes primero, y después, por descensos sucesivos, hasta en las clases populares, a este espíritu que llamamos *burgués* a causa de sus orígenes y que se nos presenta como el más exacto antípoda de toda espiritualidad.

¿Cuáles son sus valores? Por un gesto de orgullo viril, ha conservado el gusto por el poder, pero por un poder fácil, ante el cual el dinero disipa el obstáculo, ahorra una conquista de frente; un poder, además, garantizado contra todo riesgo, una seguridad. Tal es la victoria mediocre soñada por el rico de la Edad Moderna; la especulación y la mecánica la han puesto al alcance del primer recién llegado. No es ya el dominio del señor feudal, unido a sus bienes y a sus vasallos, ni es incluso, en el peor de los casos, la opresión de un hombre sobre otros hombres. El dinero separa.

Separa al hombre del combate con las fuerzas al nivelar las resistencias; le separa de los hombres al comercializar toda relación, al falsear las palabras y las conductas, al aislar en sí mismo, lejos de los vivos reproches de la miseria, en sus barrios, en sus escuelas, en sus vestidos, en sus vagones, en sus hoteles, en sus relaciones, en sus misas, al que no sabe ya soportar más que el espectáculo cien veces reflejado de su propia seguridad. Henos aquí lejos del héroe. El rico de la vieja época, incluso está en vías de desaparecer. No hay ya sobre el altar de esa triste iglesia más que un dios sonriente y horriblemente simpático: el *Burgués*. El hombre que ha perdido el sentido del Ser, que no se mueve más que entre cosas, cosas utilizables, despojadas de su misterio. El hombre que ha perdido el amor; cristiano sin inquietud, incrédulo sin pasión, hace tambalear el universo de las virtudes, en su loca carrera hacia el infinito, alrededor de un pequeño sistema de tranquilidad psicológica y social: dicha, salud, sentido común, equilibrio, placer de vivir, confort. El confort es, en el mundo burgués, lo que el heroísmo era en el Renacimiento y la santidad en la Cristiandad medieval: el valor último, móvil de la acción.

El confort pone a su disposición a la consideración y a la reivindicación. La consideración es la suprema aspiración social del espíritu burgués; cuando ya no encuentra gozo en su confort, encuentra al menos una vanidad en la reputación que posee con él. La reivindicación es su actividad fundamental. Del Derecho. que es una organización de la justicia, él ha hecho la fortaleza de sus injusticias, de ahí su radical juridicismo. Aunque ama muy poco las cosas que acapara, es sumamente susceptible en cuanto a la conciencia de su derecho presunto, que para un hombre de orden supone la más alta forma de conciencia de sí mismo. No existiendo más que en el Haber, el burgués se define, ante todo, como propietario. Está poseído por sus bienes: la propiedad ha sustituido a la posesión (1).

Entre este espíritu burgués, satisfecho de su seguridad, y el espíritu pequeño burgués, inquieto por alcananzarla, no existe diferencia alguna de 'naturaleza, sino únicamente de grado y de medios. Los valores del pequeño burgués son los del rico, encanijados por la indigencia y la envidia. Roído hasta en su vida privada por la preocupación de *progresar*, igual que el burgués está roído por la preocupación de la consideración, no tiene más que un pensamiento: llegar. Y para llegar, un medio que él erigirá en supremo valor: la economía; no la economía del pobre, débil garantía contra un mundo en que toda desdicha es para él, sino la economía avara, llena de precauciones, de una seguridad que avanza paso a paso; la economía a costa de la alegría, la fantasía, la bondad: la lamentable avaricia de su vida aburrida y vacía.

UN ESPÍRITU DESENCARNADO

Habiendo separado de esta forma al hombre del viejo individualismo heroico, igual que éste le había separado de la santidad, el individualismo burgués no ha dejado de pretender la herencia espiritual de todo el pasado. Pero él no defendía a su *espíritu* más que apartándole tanto de cualquier realidad espiritual como de la carne viva del hombre y de los compromisos de la acción.

El humanismo burgués está esencialmente basado en el divorcio entre el espíritu y la materia, entre el pensamiento y la acción. Desde los jóvenes revolucionarios de extrema derecha a los mismos marxistas, los defensores y adversarios de lo espiritual se han unido todos en nuestro tiempo en una crítica unánime, aunque indistintamente fundada, de este idealismo exangüe y ansioso de provecho que se halla en la base de las concepciones burguesas (2).

Puede establecerse su origen, o al menos su cristalización, en ese punto en que el dualismo cartesiano ha introducido decisivamente su fisura en el edificio cristiano. Lo espiritual, en un mundo centrado en la Encarnación como el nuestro lo está sobre la velocidad o la máquina, estaba presente en todo el universo, en la naturaleza y en el hombre. El mundo sensible florecía con esplendor en los atrios de las catedrales, se enrollaba en los capiteles, lanzaba sus arabescos a las tapicerías y sus colores a las vidrieras, se mezclaba en la oración; los oficios, las ideas y la oración se enviaban mutuamente sus símbolos de un lado a otro de la nave, y los hombres estaban próximos a su experiencia. No construyamos una Edad Media convencional: esta época fue también la de la servidumbre, el feudalismo, la guerra y, donde se acuñaba moneda, de los primeros síntomas del capitalismo. Pero el principio de un orden entre el espíritu y la carne dominaba el bárbaro tumulto de igual forma que un campanario señala la presencia de un pueblo, e incluso las casas que no le pertenecen se unen con las propias para prestarle un contorno. La idea servía a la oración, vinculada a la herramienta, la corporación y el pan cotidiano. La materia era ya carne viva, y hubiese sido imposible pensarla al margen de su familiaridad con el hombre.

Desde entonces hemos conocido la definición, en idea primero, en acero y cemento más tarde, de una Materia inerte, dócil, inhumana. Una industria ágil le ha dado una virtuosidad que simula la inmaterialidad de la vida espiritual. A medida que su explotación en pro de las comodidades del hombre sobrepasaba y más tarde hacía retroceder a la preocupación por esta vida espiritual, escindía de nuevo el mundo surgido de sus obras. Iba dejando poco a poco al margen de la humanidad a una clase de hombres atados al trabajo de sus manos, desposeídos de esa grandeza obrera que existe en el dominio de la obra realizada o en la participación de las manos en un amplio proyecto del hombre; más duramente dañados en su dignidad que en su subsistencia; expulsados de la cultura, de la vida libre, de la humilde alegría del trabajo y, para muchos, expulsados y alienado s de sí mismos.

Lo espiritual cercenado de sus amarras no es ya más que una pluma al viento vagando sobre este punto brutal, para vigilarlo y, a veces, distraerlo. *Espíritu* inflado de vacío, ligero y egoísta; *razón* orgullosa y perentoria, ciega al misterio de las existencias reales; juego exquisito y complicado de la *inteligencia*: de esta forma se ha creado una raza de hombres sorda al sufrimiento de los hombres, insensible a la dureza de los destinos, ciega ante las desgracias que no son desgracias íntimas.

En la realidad viva, estos espíritus bellos sienten el temor de una especie de poder del mal que hace tambalear sus juegos de bolos ideológicos. Tachan de burda esta realidad porque les hace interrumpir continuamente ese juego. Aman las ideas como un refugio, un olimpo sin riesgo. El pensamiento, en la medida en que

conserva en ellos algo de voluntad ofensiva, les sirve como medio de ejercer un poder absoluto, sin peligro y sin responsabilidad, justificando o trastornando el mundo ante su tintero.

No es únicamente una limitación voluntaria de la vida del espíritu en una casta minoritaria y privilegiada la que se consolida de esta forma. No es sólo su sosería en el preciosismo, lo pintoresco, la dispersión enciclopédica. Es un derrumbamiento masivo de la cultura; es la esterilización de la vida espiritual misma. Vemos cómo proliferan sus sucedáneos; a veces cierta habilidad racional o verbal, basada en una mera suficiencia universitaria; a veces, un vago estado de sueño, sub producto del pensamiento, de la imaginación y del sentimentalismo, que se cree con derechos sobre la experiencia; otras, estancada sobre millones de almas, el agua insípida de las opiniones que sale de la prensa a raudales, extenso pantano público sobre el cual borbotean las charlatanerías fétidas de los salones y los cafés.

Ante esta decadencia preciosista, ¿quién puede asombrarse de que los hombres que llevan una vida dura de trabajo y de lucha, un combate sin elocuencia contra la inseguridad, el desprecio, el aislamiento, sientan náuseas ante este estilo de vida y, torpes en sus palabras, abracen una bandera materialista? ¿Qué leen en ello con frecuencia, tras las fórmulas aprendidas, si no es su voluntad de presencia en un mundo sano, su sed de autenticidad? Tanto se les ha marginado, que hoy no saben tocar, imaginar lo real, más que un universo de trabajo obrero, cuya dignidad habría de ser reconquistada. El materialismo que profesan no es, con frecuencia, más que el exceso de su asco por este mundo liso, lacado, inhumano, que les proponen la Palabra, lo Impreso y la Moral burguesa. Un reconocimiento ingenuo del esplendor del mundo, un resurgir de la juventud y la simplicidad; una necesidad de reintegrar a todo el universo en una vida desde hace mucho tiempo carente de consistencia; un desdén colérico para el engañoso vacío de las palabras y el preciosismo donde acaban por prostituirse los últimos vestigios del espíritu; una necesidad de compromiso, de solidez, de fecundidad, salida de las entrañas de la vocación humana; un irresistible instinto de presencia. Todo ello se pierde -y volveremos sobre el tema- en una especie de primitivismo doctrinal muy peligroso para la cultura y para el hombre. Pero en estos semiesclavos, a quienes se les ha hecho imposible cualquier otra experiencia espiritual, este exceso no es solamente el signo de su servidumbre; marca ya por su reacción contra la hipocresía del *espíritu* el comienzo de la resurrección, el primer aire fresco que sopla sobre nuestro viejo mundo.

DISLOCACIÓN DE LA COMUNIDAD

Disociando interiormente al hombre de sus lazos espirituales y de sus alimentos materiales, el individualismo liberal ha dislocado de rechazo las comunidades naturales.

Ha negado, en primer término, la unidad de vocación y de estructura del hombre, ese principio universal de igualdad y de fraternidad que el cristianismo había establecido contra el particularismo de la ciudad antigua. Primera etapa: no existe la verdad, sino solamente la forma abstracta de la razón; los hombres no

tienen una unidad de vocación, sino sólo de estructura. Segunda etapa: no existe unidad de la razón; hay solamente profesores que creen en la causalidad, unos negros que no creen en ella y unos escritores encargados de ponernos al corriente de sus emociones íntimas e incomunicables. Algunos se agarran aún a la idea de una verdad nacional y combaten dentro de sus fronteras a un individualismo al que ellos sostienen ferozmente a escala nacional. Otros se retiran a la soledad de su relativismo, juegan con sensaciones raras o con ideas agudas y encuentran en este reflejo cambiante una seducción suficiente para llenar el aburrimiento de una vida bien abrigada. Para la masa que sufre, el mejor medio de aislarla de cualquier universalidad, salvo la de su dolor, ha sido el hacerle inaccesible el ejercicio mismo del pensamiento y heroico el de la vida espiritual.

La evolución jurídica confirma en las costumbres lo que la evolución filosófica prepara en las ideas.

Reviste de soberana dignidad a una especie de individuo abstracto, buen salvaje pacífico y paseante solitario, sin pasado, sin futuro, sin vínculos, sin carne, provisto de una libertad sin norte, ineficaz juguete embarazoso con el que no se debe dañar al vecino y que no se sabe cómo emplear si no es para rodearse de una red de reivindicaciones que le inmovilizan con mayor seguridad aún en su aislamiento. En tal mundo, las sociedades no son más que individuos agigantados, igualmente replegados sobre sí mismos, que encierran al individuo en un nuevo egoísmo y le consolidan en su suficiencia. El siglo XIX se afana en soldar sus miembros dispersos en una concepción mitad ingenua, mitad hipócrita de la sociedad contractual: unos individuos que se suponen libres, se dan *libremente* una industria, un comercio, unos gobiernos, y se les reputa como capaces de medir por sí mismos las sujeciones con las que voluntariamente se quieren vincular.

Mejor que nadie -y es la parte esencial de su obra-, Marx ha mostrado la ilusión de esta pseudo-libertad en un mundo regido por las necesidades de mercancías y de dinero, en el que la libertad inorgánica del liberalismo ha sido el camino abierto a la lenta infiltración de los poderes ocultos en todo el organismo social. Uno por uno, el poder anónimo del dinero ha ocupado todos los puestos de la vida económica; después se ha deslizado, sin quitarse el velo, hacia los puestos de la vida pública; ha alcanzado, finalmente, la vida privada, la cultura y la religión misma. Al reducir al hombre a una individualidad abstracta, sin vocación, sin responsabilidad, sin resistencia, el individualismo burgués es el aposentador responsable del reino del dinero, es decir, como las palabras lo expresan perfectamente, de la sociedad anónima de las fuerzas impersonales.

Las *fuerzas espirituales* se han resistido, aquí y allá, a esta tiranía que se elevaba de las fuerzas económicas. En conjunto, es preciso confesarlo, aquéllas se han sometido. Su excusa quizá esté en el hecho de que, desacostumbradas a necesidades y a poderes tan masivos como los engendrados por el mundo del dinero, durante mucho tiempo no han descubierto el mal más que bajo su aspecto moral e individual. Y un día se han encontrado desbordadas. Su resurgir tiene hoy, como primera condición, el confesar su fracaso y sus complacencias.

No pretendemos denunciar aquí únicamente los burdos compromisos, más o menos deliberados, de los que apelan a lo espiritual, con lo que hemos llamado un día (3), mediante una frase que ha logrado éxito: el desorden establecido. Son de todos los tiempos y están visibles. Pensamos más bien en esa corrupción perniciosa de los mismos valores espirituales por el uso demasiado prolongado que ha hecho de ellos el desorden para usurpar su prestigio. Se han constituido así, de manera lenta y difusa, un humanismo burgués, una moral burguesa y aun, por una suprema paradoja, un cristianismo burgués. Imposibles de disociar ahora de su uso farisaico, en la memoria de muchos -y de muchos simples en primer lugar- estos valores espirituales no pueden volverse a tomar sin que el que los alce del suelo no aparezca como solidario de este fariseísmo. Por ello, nuestra última posibilidad contra el mundo burgués es arrancarle el uso y la interpretación unilateral de estos valores y volver contra él las armas que ha usurpado.

Notas

(1) Cf. E. MOUNIER, De la propriété capitaliste a la propriété humaine. (Euvres de Mounier, Éditions du Seuil, París, 1961, pág. 417).

(2) E. MOUNIER, Refaire la Renaissance, Esprit, octubre de 1932, y Révolution personnaliste et communautaire, 1935 (Euvres de Mounier, Éditions du Seuil, París, 1961, pág. 127). Notre Humanisme, Esprit, N° 37, octubre de 1935. GUTERMANN y LEFEBVRE, La conscience mystifiée, 1935. THIERRY MAULNIER, Les mythes socialistes, 1936. J. MARITAIN, Humanisme intégral

(3) Esprit, N°6, marzo de 1933. Rupture entre l'ordre chrétien et le désordre établi (Euvres de Mounier, Éditions du Seuil, París, 1961, pág. 371).

II. LAS CIVILIZACIONES FASCISTAS

Fuerte es la tentación de agrupar bajo una misma especie, pese a sus divergencias notables, a las concepciones fascista, nacionalsocialista y comunista. Desde el punto de vista de las exigencias de la persona humana, la que en última instancia decide, sus incompatibilidades más radicales desaparecen, efectivamente, tras su pretensión común de someter las personas libres y su destino singular a disposición de un poder temporal, centralizado, que, habiendo asumido todas las actividades técnicas de la nación, pretende por añadidura ejercer su dominio espiritual hasta en la intimidad de los corazones. Esta teocracia nueva y vuelta al revés que otorga el poder espiritual al poder temporal, sobrepasa en amplitud histórica las circunstancias que la han vinculado, en un caso, a la causa del anticomunismo, y en otro, al movimiento proletario. Como tal la abordaremos, sin vincularla, por tanto, a las valoraciones de hecho que haremos sobre las realizaciones materiales o las místicas de segunda clase de uno u otro sistema. Si, a pesar de todo, clasificamos aparte el comunismo, es para respetar unos orígenes humanos, claramente demasiado distintos pese a la identidad característica de su proceso histórico.

EL HECHO FASCISTA

Durante demasiado tiempo, como para no querer precisar este vocabulario, hemos oído llamar *fascistas* a todos los movimientos que no eran ni comunismos ni capitalismos, y antifascismos a las agrupaciones hostiles a todas las dictaduras, salvo a las dictaduras de extrema izquierda.

En su sentido más estricto, el fascismo califica al régimen que Italia se ha dado en 1922, y únicamente a él. Pero se acostumbra a empleado para designar más ampliamente a un fenómeno histórico muy determinado de la posguerra que puede resumirse así: en un país agotado o decepcionado, en todos los casos poseído por un sentimiento potente de inferioridad, un acuerdo secreto se produce entre un proletariado desesperado, tanto económica como ideológicamente, y las clases medias dominadas por la angustia de su proletarización (que ellas asimilan al éxito del comunismo). Cristaliza una ideología por el poder intuitivo de un Jefe; juega a la vez con un arsenal histórico de virtudes ausentes: honestidad, reconciliación nacional, patriotismo, sacrificio a una causa, consagración a un hombre; con una afirmación revolucionaria que arrastra a los más jóvenes y a los más radicales; y para templarla, con una mística esencialmente pequeño burguesa: prestigio nacional, *retornos* sociales (a la tierra, al artesanado, a la corporación, al pasado histórico), culto al salvador, amor al orden, respeto por el poder. Según sea, aunque sólo provisionalmente, más o menos conservador, y en cuanto nacional, el movimiento así creado agrupa, por las buenas o por las malas, ciertas fuerzas tangenciales: viejos nacionalismos, ejército, fuerzas del dinero, con las cuales es injusto confundirle, aunque sea frecuentemente su prisionero.

Los fascismos han nacido en distintos países de situaciones históricas completamente semejantes, de las que no han hecho la síntesis y deducido la doctrina más que *a posteriori*. Pero estas doctrinas tienden hoy a una sistematización progresiva; definen a una ciudad. un tipo de hombre y un estilo de vida que, bajo las modalidades de los temperamentos nacionales, ofrecen una indudable analogía de aspecto. Lo cual permite hoy hablar de fascismo en un sentido amplio, a condición, sin embargo, de no aplicar la palabra más que con rigor.

PRIMACÍA DE LO IRRACIONAL Y DE LA FUERZA

El fascismo, a primera vista, opone a la primacía de lo espiritual el primado de la fuerza. Cuando escucho la palabra *espíritu* -decía Goering-, preparo mi revólver. Al fascismo le gusta la afirmación de este pragmatismo en términos provocativos. Se vanagloria de no pensar, de marchar sin otro fin que la marcha. ¿Nuestro programa? -declara Mussolini-. Nosotros queremos gobernar Italia. Y a un diputado que le pide ingenuamente que precise su concepción del Estado, responde: El honorable Gronchi me ha pedido que defina al Estado; yo me contento con gobernarlo.

El aspecto simpático de estas salidas de tono es la negación revolucionaria del racionalismo burgués, de la República de los profesores, de los que descubren a veces, como uno de ellos decía un día, que *la acción también es creadora*. Y no podemos por menos que sentirnos de acuerdo con la verdad confusamente expresada en estas fórmulas: que el hombre está hecho para comprometerse y abnegarse, no para analizar el mundo desligándose de sus responsabilidades.

Pero la afirmación fascista va mucho más lejos. A la búsqueda misma de la verdad mediante el ir y venir del espíritu que opone tesis y antítesis, la tilda de liberalismo estéril que envenena a los pueblos. La razón es lo que divide: es la abstracción, teórica o jurídica, que inmoviliza al hombre y la vida; es el Judío y su dialéctica disolvente; es el maquinismo, que mata el alma y engendra la miseria; es el marxismo, que descoyunta la comunidad; es el internacionalismo, que descompone la patria. Pero se va más allá. Se acostumbra al joven fascista a confundir racionalismo con inteligencia y espiritualidad, aunque una legítima reacción contra el racionalismo burgués le lleve a desconfiar de toda aplicación de la inteligencia a la dirección de la acción y a rechazar, en nombre del *realismo*, cualquier jurisdicción sobre la política de los valores espirituales universales.

Es cierto que el fascismo pretende realizar también una revolución espiritual. *No se comprendería al fascismo* -escribe Mussolini (1)- en muchas de sus manifestaciones prácticas, como organización de partido, como sistema de educación, o como disciplina, si no se le considerase en función de su concepción general de la vida. Esta concepción es espiritualista. Quien haya visitado sin prejuicio los países fascistas o haya tomado contacto con sus organizaciones y sus juventudes, no ha dejado, en efecto, de quedar sorprendido por la auténtica fuerza espiritual que mueve a estos hombres violentamente arrancados a la decadencia burguesa, cargados de todo el ardor que da el haber encontrado una fe y un sentido a la vida. Negarlo, o combatir estos valores auténticos, aunque turbios, con lacrimosas

fidelidades a un mundo decadente o a virtudes de bolsillo; oponer una incomprensión de militante o exhortaciones de sedentarios a los países que han recobrado el sentido de la dignidad, a unas juventudes a las que se ha liberado de la desesperación, a unos hombres que acaban de descubrir, tras años de indiferencia pequeño burguesa, la dedicación, el sacrificio, la amistad viril, es impulsar con mayor violencia aún dentro de los errores que se condenan a una generosidad mal orientada pero llena de vigor.

Si se juzga el nivel espiritual de un pueblo sólo por la exaltación que mueve a cada hombre a rendir más allá de sus fuerzas y le impulsa violentamente por encima de la mediocridad, si se mide únicamente por los valores del heroísmo, es cierto que los fascismos pueden reivindicar el mérito de un despertar espiritual, tanto más auténtico, sin duda, en cuanto se aleja de las violencias y de las intrigas del organismo central para alcanzar las capas profundas de un país que ha vuelto a tener confianza en sí mismo. Más de una de sus reacciones -contra las desviaciones del racionalismo, del liberalismo, del individualismo- son sanas en su origen. De los valores propios que han vuelto a poner en vigor hay incluso varios de ellos que al comienzo ofrecen una indicación justa, aunque su realización sea deplorable. Despojemos la mística del jefe de la idolatría que la corrompe, y encontraremos en ella la doble necesidad de la autoridad basada en el mérito y la dedicación personal; quitemos a la disciplina su coacción y sin dificultades encontraremos, aquí y allá, un alma personalista cautiva por realizaciones opresivas.

No reprochamos al fascismo el descuidar o negar lo espiritual, sino más bien el limitarlo a una embriaguez permanente de los ardores vitales, eliminando con ello implícitamente los valores superiores a favor de las *espiritualidades* más toscas y de las *místicas* más ambiguas (2. El fascismo romano, en la tradición del Imperio, se embriaga más bien con la disciplina un poco ruda de un Estado que se constituye él mismo en un poder lírico. El nacionalsocialismo, recogiendo también, por su parte, la herencia histórica del romanticismo germánico, se construye una metafísica más confusa de las fuerzas telúricas y del lado oscuro de la vida. Mientras que el racionalismo aparece como una especie de fuga hacia el progreso, de horror instintivo hacia todos los elementos primarios del hombre, el misticismo nazi, por el contrario, como escribía Tillich en vísperas de la revolución, es un retorno apasionado del hombre hacia sus orígenes. Debilitado, enervado por la civilización contemporánea, el hombre se repliega sobre sí mismo, sube a las fuentes de su carne y busca en ellas ayuda y protección, mediante ese reflejo del adulto desamparado que va a buscar abrigo en su infancia. El suelo, la sangre, la nación son para él un nuevo *Lebensraum*, un nuevo espacio orgánico de vida. Ya no está perdido, aislado en las grandes soledades modernas. A este espacio vivo puede tocado con sus manos, medido con su mirada o con su trabajo y sentirlo latir dentro de sí al ritmo de su sangre puramente germánica.

Una reacción tan brutal de las fuerzas oscuras no debe sorprendernos tras la larga y triste descomposición del idealismo burgués. Hasta el exceso sería comprensible si fuese provisional. Pero el peligro está en que estos instintos aspiran a darse la dignidad de un sistema. Entonces vemos nacer, sin que lo sepan sus

autores, un nuevo racionalismo, más duro que el antiguo: porque un sistema puede crearse con elementos instintivos igual que con elementos racionales; y los primeros no son menos artificiales, rígidos e inhumanos. Cuando unos legistas hábiles como Ugo Spirito o Panunzio se esfuerzan en demostrar que en el Estado fascista todas las contradicciones humanas se anulan *espontáneamente* mediante la gracia infalible del régimen; cuando Rosenberg se ocupa con pesadez de explicar toda la historia humana mediante el conflicto de los nórdicos contra los negroides, no vemos lo que se haya ganado con ello en comparación con el profesor liberal o el dialéctico marxista. Que no se diga que éstas son justificaciones sin importancia de unos filósofos encargados *a posteriori* de la decoración metafísica del régimen: varios centenares de miles de soldados y de obreros, en Etiopía, o las víctimas del 30 de junio de 1935, en Alemania, saben en qué yunque se forja la soldadura espontánea entre las voluntades individuales y los designios del Estado imperial.

El prestigio nacional, los ardores vitales, estos vinos embriagadores, si los que los escancian no tienen como finalidad el apartar al hombre de sí mismo, no dejan de tener efecto: un delirio colectivo que adormece en cada individuo su mala conciencia, embrutece su sensibilidad espiritual y ahoga en emociones primarias su vocación suprema. Cárcel más dura, más secreta, más terrible por sus seducciones que la de las ideologías. Y si esta exaltación dirigida despierta, pese a todo, algunas regiones profundas del hombre, un deseo insaciado de comunión, de servicio, de fidelidad, es tanto más cruel el verles esclavizados por una nueva opresión de la persona.

PRIMADO DE LO COLECTIVO NACIONAL

Paralelamente a su afirmación anti-intelectualista, el fascismo es una reacción anti-individualista. Aquí también no tendríamos por menos que felicitamos de la reacción, si al rechazar el individualismo ésta no comprometiese al mismo tiempo las garantías inalienables de la persona humana y, al querer restaurar la comunidad social, no la estableciese sobre la opresión.

Señalemos inmediatamente que, tanto para el fascismo italiano como para el nacionalsocialismo, la idea de una comunidad humana y de un paso hacia la universalidad, aunque fuese con todas las garantías que se pueden tomar en una senda donde ideologías prematuras han sembrado la devastación, no llega a plantearse.

Abramos la Carta del Trabajo, que es la Declaración de Derechos del Fascismo italiano. En ella vemos sucesivamente (art. 1) al individuo subordinado a la Nación *dotada de una existencia, de unos fines y medios de acción superiores en poder y duración*, y a la Nación identificada con el Estado fascista en el cual *ella se realiza íntegramente*. ¿Simple ficción jurídica? No nos dice eso Mussolini al proclamar que *el Estado es la verdadera realidad del individuo*, que *todo está en el Estado y que nada humano existe ni a fortiori tiene valor fuera del Estado*. Esto está claro. Varias escuelas de juristas y pensadores se han dedicado a fundamentar este absoluto del Estado fascista en la sociología, en la psicología y en la mística. Cuando demuestran que el Estado-Nación es la única fracción de la especie que está

organizada para alcanzar los fines de la especie (Rocco), es sobre la biología social, y no sobre la persona donde ellos asientan su doctrina. Cuando se esfuerzan en mostrar que ese Estado-Nación es la necesidad espiritual central del individuo (Panunzio), *la expresión completa del devenir del espíritu*, *la síntesis de lo universal y de lo individual*, y que, de esta forma, *encierra en sí tanto las razones de nuestro derecho como de nuestro deber, tanto las razones de la extensión de nuestra individualidad como de sus límites* (Giuliano), no queda duda de la ontología anti-personalista que anima al sistema. En el lenguaje de Mussolini, y de muchos de sus comentaristas, es preciso denunciar que no sólo un riguroso estatismo jurídico, sino un verdadero panteísmo religioso, en su sentido más estricto, es el que inspira sus fórmulas. El Estado está más identificado conmigo que yo mismo; la verdadera libertad es la adhesión y la fusión total en su voluntad, que engloba y anima a mi voluntad; el fin del individuo es su identificación en el Estado, igual que el fin de la persona para el cristiano es la identificación (en este caso sobrenatural y elevada) de la persona con Dios. Tal es, por ejemplo, la dialéctica de Ugo Spirito; y si se le hace una reivindicación en defensa de la persona, os contestará con la ingenuidad de los dogmáticos que un conflicto entre la persona y el Estado no es formulable más que en el lenguaje, y no es posible más que en el régimen liberal; y que el simple hecho de contemplar esta posibilidad es ya ceder a la terminología extrínseca, común al liberalismo y al socialismo.

El individualismo nietzscheano que aparece en ciertas palabras de Mussolini; la complacencia del fascismo de los primeros momentos por el liberalismo económico, no deben ilusionarnos. El anti-personalismo del fascismo italiano es radical. *El individuo vive en la Nación, de la que es un elemento infinitesimal y pasajero y de cuyos fines debe considerarse como órgano e instrumento* (3) (Gino Arias). La persona no sólo es despreciable, sino que es el enemigo, el mal. Aquí es donde actúa el profundo pesimismo sobre el hombre que se halla en la base de los fascismos, igual que en todas las doctrinas totalitarias desde Maquiavelo y Hobbes: el individuo tiende inevitablemente al atomismo y al egoísmo, es decir, al estado de guerra, a la inseguridad y al desorden. Únicamente el artificio de la razón, engranado con una habilidad mecánica de las pasiones (como dirán los latinos), o exclusivamente la afirmación incondicional del poder público (como dirán los germanos), pueden engendrar el orden civil que se impone al mal y organiza el caos. y para imponerse a él, muy lejos de aquel *mínimo de gobierno*, según la exigencia liberal inspirada en el optimismo roussoniano, es un máximo de gobierno lo que necesita el individuo. Este orden civil es indiscutible, ya que únicamente él es humano y espiritual. E incluso es un orden divino, puesto que el Estado en la literatura fascista se afirma frecuentemente como una Iglesia, incluso más que una Iglesia, puesto que no reconoce realidad a las personas y a los grupos intermedios más que en su propia sustancia. El individuo no debe pretender que se le atribuyan *unos derechos localizados en el círculo de su propia persona, ya que él no es más que un socius y no posee existencia más que dentro de la totalidad* (Chimienti, Volpicelli). El Estado reclama el dominio absoluto de la vida privada, de la economía, de la vida espiritual, para sí y mediante su órgano activo, el Partido, en manos de su Jefe: de

esta forma, la dictadura colectiva se convierte en dictadura personal mediante la dictadura de una minoría actuante, ayudada por una policía. Si aún no ha alcanzado esta total disolución de los individuos en la realidad estatal, el trabajo de la *voluntad nacional de identificación* (Spirito) se continúa a través de los individuos, incluso sin saberlo, y la frase de Mussolini: *El Estado no sólo es el presente, es sobre todo el futuro* está ahí para recordarnos que el Estado, como la humanidad de Renan, es un Dios que se hace.

El nacionalsocialismo se nutre de concepciones menos cesaristas y más wagnerianas de la comunidad social. La realidad primera, la sustancia mística, no es ya el Estado, sino la *comunidad del pueblo*, el *Volkstum*, la *Volksgemeinschaft*, noción orgánica opuesta a la noción estática (como su nombre indica) del Estado. La Nación no se reabsorbe aquí en la unidad jurídica del Estado, porque el Estado nacional no es más que una estructura entre muchas otras al servicio del pueblo alemán. El Estado romano puede anexionarse un Imperio heterogéneo al pueblo de Roma si su poder lo exige, ya que él es expansivo. El Estado alemán no puede decretar arbitrariamente las condiciones de sangre y de comunidad histórica que constituyen al pueblo alemán, el Reich: él no es más que irredentista, al menos en cuanto permanezca fiel a su mística, pero lo es con toda la fuerza del instinto.

Tierra, sangre, comunidad del pueblo, tales son los tres ingredientes con los que se puede caracterizar una realidad tan densa, peligrosamente inaprehensible, como el *Volkstum*. Establecen una mística comunitaria que se junta a la mística de los orígenes en un naturalismo que encuentra su analogía en determinados medios reaccionarios franceses.

La naturaleza es de derechas, escribe Ramuz. La mística del campesino y del retorno a la tierra que desarrolla la Alemania nacional socialista no es únicamente un medio de lucha contra el obrerismo marxista; está vinculada con la mística de la raza que el campesino contribuye más que nadie a mantener pura, lejos de las ciudades, porque él es la fuenté intacta de la sangre alemana, el depositario de sus virtudes y de su fecundidad. Contrariamente al obrero, no ha surgido del capitalismo (W. Darre), y más aún, se le considera como una especie de sacerdote en participación sagrada con la tierra nutricia. Muy próxima está la concepción de la mujer, por naturaleza destinada a vivir más cercana que el hombre del ritmo secreto de la vida, y de ahí la importancia qUe le otorga el régimen, no para liberarla o desarrollarla como persona, sino para vincularla muy íntimamente a su exclusiva función generadora.

Sobre la raza no existe nada que ya no se haya dicho. La seriedad con la que se continúa la propaganda racista, mientras que la ciencia universal, sin distinción de ideologías, no llega a dar un sentido al concepto de raza pura, y mientras muchos de los mismos sabios alemanes han cerrado discretamente al racismo las puertas de su laboratorio, es un testimonio del carácter religioso de esta propaganda supuestamente científica. No era necesario, para resolver algunas situaciones indudablemente difíciles, que Rosenberg sobrepasase los límites últimos del ridículo. Pero la comunidad alemana estaba necesitada de mitos poderosos para creer en sí misma.

Se ha señalado que el racismo no es tanto un dogmatismo teórico como un medio accesorio de reforzar la afirmación del pueblo alemán como comunidad histórica. Esta es la verdadera divinidad inmanente que se corresponde en dignidad sagrada con el Estado del fascismo italiano. Ella es la que dirige, mediante su vida subyacente, el socialismo comunitario que ha sustituido al socialismo científico, de igual forma que la *religio* a la *ratio*, ella es la que anima al Partido, donde no se debe ver el instrumento del Estado, sino el corazón y el alma de la nación; ella es la que inspira esta extraña economía feudal apoyada completamente no en el Contrato de trabajo o de asociación, sino en la confianza personal en un sentido, en la fe jurada en el otro, entre el *Führer* de la fábrica, representando a la comunidad nacional y su *séquito*.

El nacionalsocialismo no incluye en su doctrina respecto a la persona humana este desprecio que es inherente al juridicismo romano. Aquí y allá, en el sistema, al contacto mismo de los hombres, los gérmenes del personalismo son mucho más fáciles de descubrir que en el estatismo mussoliniano. Una especie de optimismo biológico y nacional a la vez le sostiene. Un *encanto del Viernes Santo* se alza sobre el buen pueblo alemán, el mejor entre las fuerzas buenas. Estamos lejos de Maquiavelo y del Leviatán, del idolo frío y maligno del Estado superando el caos de los individuos. Paganismo también, pero un paganismo florido y confiado en el hombre. Una corriente de amor circula del pueblo hacia su *Führer*, y la dulzura es aquí completamente distinta del delirio romano. Si queréis asombrar a un nazi, decidle que vive bajo una dictadura; el fascista italiano, al contrario, se vanagloria de ello. Sin embargo, sólo la materia ha cambiado; la forma permanece idéntica. El *volkstum* llama a sus miembros a la fidelidad en la alegría. Pero el que se resiste queda rechazado de la comunidad con una brutalidad que no se llega a sospechar cuando uno se limita a considerar la sonrisa del régimen. La grandeza de la nación alemana sigue siendo el valor supremo de todas las energías. Un solo hombre, enviado por el Todopoderoso (obsérvese esta forma impersonal que siempre tiene de llamar a Dios), descifra los caminos subterráneos de la nación predestinada. Avanza *como un sonámbulo* con la sola luz de su estrella infalible que se refracta sobre todos los sistemas satélites de *führers* locales, igual que se extendía de noble en noble la fidelidad feudal. Es juez divino e infalible de los destinos del pueblo alemán. Fuera de él, en el interior, no existe salvación; y, en el exterior, nadie posee autoridad sobre lo que él ha decretado de una vez que es justo e injusto. La exigencia totalitaria de esta mística tenía que conducir a la creación de una religión alemana al servicio del Estado.

De esta forma, tanto de un lado como de otro, vemos la independencia y la iniciativa de la persona, o bien negadas, o limitadas por las exigencias de una colectividad que está ella misma al servicio de un régimen. Los fascismos no se salen, sin embargo, del plano individualista. Han nacido de las democracias agotadas cuyo proletariado, por lo demás, se hallaba muy poco personalizado. Ellos son su fiebre y su delirio. Una masa de hombres desamparados, y ante todo desamparados de sí mismos, han llegado a este extremo de desorientación en el que no les quedaba más que un solo poder de deseo: la voluntad, frenética a fuerza de

agotamiento, de desembarazarse de su voluntad, de sus responsabilidades, de su conciencia, en un Salvador que juzgará por ellos, querrá por ellos, actuará por ellos. Todos, ciertamente, no han permanecido como instrumentos pasivos de este delirio. Al azotar el país, ha despertado energías, suscitado iniciativas, elevado el tono de los corazones y la caridad de los actos. Pero esto no es más que una efervescencia de la vida. Las opciones últimas, las que únicamente forjan al hombre en la libertad, permanecen a merced de la colectividad. La persona sigue estando desposeída: lo estaba en el desorden, lo está ahora en un orden impuesto. Se ha cambiado de aspecto, pero no de plano.

Notas

(1) Le fascisme, Denoel & Steele, París.

(2) Cf. Esprit, Des pseudo-valeurs spirituelles fascistes; número especial, enero de 1934.

(3) Discurso del 10 de marzo de 1929.

III. EL HOMBRE NUEVO MARXISTA

El antimarxismo es una actitud no menos confusa ni menos falaz que el antifascismo. Según la amenaza inmediata, el personalismo puede regular de forma diversa su conducta hacia uno u otro de estos bloques, sin tener por qué acantonarse en unas concentraciones vinculadas ambas a unos regímenes que él rechaza.

Nuestra negativa de elegir entre estas formaciones al margen de situaciones tácticas dadas no supone indecisión ni duplicidad de pensamiento. El personalismo es el único terreno sobre el cual puede trabarse un combate honrado y eficaz contra el marxismo. Pero el bloque antimarxista, tal como lo hemos visto hasta ahora constituido, es un órgano de defensa del capitalismo. No se combate un error con el desorden que lo engendra. Los que -y nosotros conocemos a algunos- se adhieren a este bloque por móviles sinceramente espirituales, frecuentemente disimulan así, sin tener ellos mismos conciencia, sus temores, sus egoísmos, los reflejos de clase que les vinculan sin saberlo al desorden establecido. Finalmente, como toda coalición dirigida por intereses e instintos más que por ideas, el antimarxismo confunde de ordinario una serie de realidades que no siempre coinciden y que divergen frecuentemente: el movimiento proletario; su sistematización en el pensamiento de Marx; la desviación de este pensamiento por el marxismo circulante; la corrupción de segundo grado de este marxismo vulgar por las exposiciones notables de incompetencia o de mala fe que hacen de él sus adversarios; el comunismo ruso; lo que en él es comunista y lo que es ruso; y, finalmente, la dirección dada al comunismo por nuevos equipos de dirigentes. En cuanto a los diversos socialismos, mezclan tantas tradiciones y espíritus diferentes, unos rígidamente marxistas, otros pequeño burgueses, otros, por último, personalistas en más de un aspecto, que escapan aún en mayor medida a una condenación sin paliativos. La honradez y la eficacia misma de la crítica nos ordena separar estos problemas. Es preciso añadir que el método polémico de refutación, que subestima al adversario y rechaza en bloque con el error las verdades que él posee en rehén, es el método más apto para consolidar la fuerza que el error saca de estas verdades cautivas.

Más importante que todas estas consideraciones de método, un hecho convierte en trágica la batalla que deben librar con el marxismo aquellos para quienes la línea central del destino de los hombres debería tener como eje el destino de los más sufridos y los más necesitados de entre ellos: los pobres y los oprimidos. En todas partes donde puede expresarse, el marxismo posee la confianza del mundo de la miseria. Aunque estas raíces sean en él poco profundas -y ciertos cambios lo han mostrado suficientemente-, simboliza para este mundo, actualmente, la liberación; da a las más legítimas reivindicaciones, a la mayor riqueza humana de este tiempo, una forma que ellos creen solidaria de sus esperanzas. No cabe duda, por otra parte, que los partidos marxistas, pese a ciertas objeciones capitales que puedan hacérseles, hayan ayudado en gran medida a la

intelección y el progreso de la organización social. Cualquier flecha que se les lance, hiere, tras ellos, a hombres justamente rebeldes y compromete nuestra causa en regiones de su corazón en que las heridas son largas de curar. Nuestras polémicas más radicales, desde este ángulo, adquieren, por ello, una gravedad singular. También se nos exige más que a los otros por esto. Sólo una ruptura total, sin ambigüedad y sin arrepentimiento, tanto en nuestra vida privada como en nuestras doctrinas, con las fuerzas de la opresión y del dinero, puede dar autoridad a la doble y necesaria disociación que hemos emprendido: la de los valores espirituales y del desorden establecido; la del marxismo y de la revolución necesaria.

EL HUMANISMO MARXISTA

Durante largo tiempo, el marxismo oficial ha aplazado hasta después de la construcción socialista el tomar en consideración el problema del hombre. Esta posición la tenía incluso por imposible anteriormente, ya que las condiciones que debían decidir el nacimiento del hombre nuevo aún no se habían dado. *Durante cincuenta años* -se escribía entonces- *los problemas del hombre no se plantearán* (1). Cuando intentábamos, en esta época, deducir por nuestros propios medios la metafísica de las realizaciones soviéticas, se nos podía reprochar, y nosotros mismos podíamos temerlo, el sistematizar lo provisional o anticiparte a lo desconocido.

La situación no es ya la misma desde que el marxismo ha renunciado a esta abstención y, volviendo a sus fuentes, ha tratado de precisar su punto de vista sobre el hombre. Recordémoslo en su parte esencial.

LA DIALÉCTICA MATERIALISTA

Siguiendo a Hegel, Marx concibe la Historia como producto de una dialéctica, de una fecundación recíproca y progresiva entre la Idea y la Naturaleza. Señalemos que el problema fundamental del marxismo se plantea dentro de unos términos en los que la persona humana, como realidad existencial primaria, no tiene cabida. No es muy importante, por tanto, que Marx, como él se jacta ruidosamente, haya dado la vuelta a la jerarquía hegeliana; que la haya, como él dice, vuelto a poner sobre sus pies, y que dé a la Naturaleza la prepotencia y la preexistencia sobre la Idea. De esta Naturaleza, v principalmente de la Naturaleza organizada por el hombre en la Economía, hace él nacer efectivamente las ideologÍas, las cuales, lanzadas de nuevo a la Naturaleza (materia e industria), se enriquecen y a la vez la enriquecen trazando una nueva etapa del progreso humano. Todo el drama ocurre entre generalidades de las que el hombre personal no es más que testigo e instrumento.

El nuevo humanismo marxista, nacido alrededor de 1935, acentúa tres aspectos hasta ahora descuidados de esta doctrina:

1. Esta doctrina no es un fatalismo o un determinismo absoluto, una apología de la pasividad en la acción. En efecto, cuando una *tesis* A (por ejemplo, el capitalismo) produce una *antítesis* B (el proletariado, en este caso), la *síntesis* C (comunismo) nace de su interacción y no de la determinación mecánica de la segunda por la primera; y como gran parte de irracionalismo se introduce en la formación de B y de C, únicamente la experiencia histórica puede dárnosla, y no una

deducción abstracta. Por lo demás, la interacción entre la Naturaleza y la Idea, entre la infraestructura (económica) y la supraestructura (ideológica: filosofía, moral, religiones, derecho, etc.), no va en sentido único. Marx y Engels han afirmado varias veces que los *reflejos ideológicos* (lo que nosotros llamamos *lo espiritual*), aunque no poseen realidad propia y no son más que un producto del proceso económico, sin embargo vuelven a actuar a su vez sobre estos procesos materiales. Han aparecido recientemente algunos textos en los que Marx y Engels se excusan de no haber podido, por necesidades de la acción, insistir más ampliamente sobre esta acción de regreso del hombre y de sus ideas.

2. La dialéctica no es una filosofía de la transformación total, de una discontinuidad absoluta de la Historia en el sentido radical de la palabra *revolución*. En el término *aufheben*, que marca el paso a la síntesis, aparece el triple sentido de una supresión (elemento revolucionario), de una conservación y de una progresión. La nueva política comunista se ocupa de recoger y salvaguardar, transformándola, la herencia cultural de los siglos pasados.

3. La filosofía dialéctica, en oposición con el Idealismo burgués, y sobre todo con el Idealismo hegeliano, que hace de la realidad *una calcomanía adherida a la Idealidad*, es una filosofía de la acción y del hombre concreto. Son conocidas las fórmulas famosas *El búho de Minerva no aparece más que al caer la noche*, *Los filósofos no han hecho más que dar diferentes interpretacionés del mundo; lo que importa, es transformarlo*. Tal es el fundamento del *realismo socialista* que se halla en el centro del nuevo humanismo. Se ha opuesto radicalmente al racionalismo burgués. Este hace de la razón un ídolo tranquilizador y protector, destinado a ocultar al burgués de las fuerzas en estado de violencia mediante un sistema coherente de formas que encierre su ruda realidad; o también la emplea para justificar sus situaciones adquiridas y para mixtificarse a sí mismo los verdaderos móviles de su acción. El neorrealismo marxista, sin renegar de estas críticas, trata hoy, sin embargo, de rehabilitar el racionalismo burgués en la medida en que éste fue un esfuerzo hacia la totalidad y la universalidad: piensa que, para fundar la Internacional, sólo le falta descender al plano de la creación, es decir, en su terminología, de la producción.

LA CONDICIÓN HUMANA

¿Cuál es el lugar del hombre personal en ese desarrollo de la Historia?

Su existencia, para el marxismo, está completamente enraizada en la infraestructura económica de su medio y de su tiempo. Pero él ignora hoy esta filiación secreta, y su conciencia, ideológicamente falseada, le engaña en cuanto a su verdadera condición. No hay más que dos clases de hombres: los explotadores y los explotados, y todo hombre se define por el lugar que ocupa en una u otra clase. El explotador nutre su poder de la sustancia del explotado y llama vida del espíritu a la adoración un tanto repugnante de las ideologías que inventa para justificarse y complacerse. El explotado cae, a su vez, en las mixtificadones que le fabrica el explotador. Tomemos al individuo proletario. Realiza un trabajo. Pero el capitalismo le despoja progresivamente del fruto de su trabajo, del poder mismo de disponer de

su actividad de trabajo. No anima, con ello, una realidad humana en la que todos podrían comunicar, sino un mundo de cosas y de mercancías que ya no se estiman más que como dinero. Los hombres no tienen ya relaciones entre ellos más que a través de estos intermediarios inhumanos. Están todos como vacíos, *alienados* de sí mismos por el régimen. El burgués lo está dos veces por su culpa, al liberarse de la ley del trabajo, y al renunciar a cualquier humanidad en su ideología. El trabajador lo está una primera vez contra su voluntad, cuando se le arranca su trabajo que es su sustancia; y lo está una segunda vez, con su consentimiento, cuando, como vacío de sí mismo, se evade mediante unos ideales mixtificadores (espíritu, vida interior, Dios) que le desligan de su destino concreto y le desvían de la conciencia revolucionaria de su opresión. El realismo socialista no se plantea sistemáticamente el problema de la conversión del burgués; hacia él no vuelve más que su arma: la lucha de clases. En cuanto al trabajador, al hacerle recobrar la conciencia justa de su situación y de su destino mediante la destrucción de los *ideales* que de ellos le apartan, cree darle la voluntad necesaria para transformar al mundo en lugar de adormecerse interpretándole y rehuyéndole.

El objeto inmediato de esta transformación es derrocar el capitalismo y establecer una nueva infraestructura económica. El trabajador, de objeto, se convertirá así en el sujeto de la Historia. Pero aquí comienza otra historia. Más allá de esta operación técnica, la transformación está centrada en una nueva concepción del hombre. ¿Cuál es la estructura de este nuevo sujeto? ¿Cómo se le despertará a la existencia? ¿Qué ideal se le asignará?

EL HOMBRE NUEVO

Cuando se reprocha al comunismo el no plantearse el problema del hombre singular, del hombre como persona, él nos recuerda, sobre todo recientemente (2), que la dictadura colectiva y minoritaria del proletariado no es más que una necesidad provisional, y que el marxismo ha puesto siempre como fin último de la revolución *la manumisión del individuo*, el *reinado de la libertad* y la desaparición del Estado. Efectivamente, estas fórmulas, mucho más vivas y orgánicas en el marxismo primitivo que en los defensores de una dictadura *provisional* que dura desde hace casi veinte años, testimonian que el problema de la persona ha sido entrevisto por él (3), mientras que un fascismo consciente se niega a plantearlo. Pero estas fórmulas no dejan de ser muy vagas en el mismo Marx y en todos sus discípulos. Ninguna antropología sólida las sostiene, y durante mucho tiempo incluso han prescindido de esta antropología con toda tranquilidad de espíritu. Comenzamos a poseer hoy sobre el contenido de estas fórmulas generales algunas indicaciones precisas. Las utilizaremos; pero, para no modificar las perspectivas profundas del marxismo al compás de las variaciones temporales, nos remontaremos más allá de las NEP metafísicas a este centro de la doctrina en que el marxismo es una concepción total del hombre, una religión.

Restauraciones recientes del marxismo auténtico, tras las fórmulas demasiado gastadas del marxismo vulgar (4), le han logrado distinguir, con justicia, ya de un fatalismo perezoso, ya de un materialismo elemental que no hace actuar

más que a determinismos mecánicos y lineales, o de un simple racionalismo. Pero estas correcciones no hacen más que devolver a un pensamiento original la flexibilidad que había perdido al catequizarse. Y no modifican su orientación final.

Queda, en efecto, en la base del marxismo una negación fundamental de lo espiritual como realidad autónoma, primera y creadora. Esta negación adopta dos formas. En primer lugar, el marxismo rechaza la existencia de verdades eternas y valores trascendentes al individuo, en el espacio y en el tiempo; es decir, que rechaza esencialmente, en función de su postulado primario, no sólo el cristianismo y la creencia en Dios, sino cualquier forma de realismo espiritual. No ve en la realidad espiritual más que *reflejos ideológicos*; en el menor de los casos, un estado secundario del ser. En segundo lugar, no da cabida alguna, en su visión o en su organización del mundo, a esta forma última de la existencia espiritual que es la persona, y a sus valores propios: la libertad y el amor.

Ciertamente admite una acción propia de lo espiritual -ideologías y voluntades- en el progreso dialéctico de la historia. Pero si las ideas y voluntades que pone en movimiento *ejercen una influencia que vuelve a actuar sobre la evolución total de la sociedad e incluso de la economía*, *sin embargo siguen estando bajo la influencia del desarrollo económico* (5). Aquí y allá, el pensamiento, como escribió asimismo Engels, puede realizar el papel de primer violín en un país económicamente atrasado, pero es un pensamiento que ha nacido, por otra parte, de un determinismo económico: por ejemplo, la filosofía burguesa rige los hechos en la Francia del XVIII, pero es originaria de Inglaterra, donde ha sido formada por la nueva economía. En último análisis, por tanto, el pensamiento es una irrealidad secundaria, inmanente al proceso económico. En cuanto a otras formas de lo espiritual, ni siquiera las toma el marxismo en consideración. Respecto a la *producción* del pensamiento por el proceso económico, el marxismo no aporta en este tema más que una especie de mística materialista lamentablemente primitiva y confusa. Su indigencia aparece aquí con plena evidencia: oscila entre dos términos vagos: *reflejo*, *imposición*; diga lo que diga, vuelve a caer en un racionalismo muy cercano al viejo racionalismo burgués, sin ver que él mismo se niega la facultad para hacerlo si permanece fiel a un franco materialismo. La reciente opción de los intelectuales neocomunistas franceses a favor de la herencia cultural del siglo XVIII ha destacado fuertemente esta proximidad, y al mismo tiempo la indecisión filosófica -o, para decirlo francamente, la pobreza filosófica- del marxismo desde el momento en que se sale del campo de la ciencia social.

En este reducto, del que no le harán salir ciertas conciliaciones exteriores, podemos sacar a la luz lo que es para el marxismo la fuerza esencial de la historia. No es una realidad espiritual. No es la razón burguesa, de la que él ha destronado la solemne futilidad. Es el trabajo infalible de la razón científica prolongada por el esfuerzo industrial para hacer del hombre, siguiendo el ideal cartesiano (privado de la trascendencia cristiana), dueño y poseedor de la naturaleza. He aquí el dios inmanente, a la vez espíritu (físico-matemático), técnica, hierro y cemento. Es en este momento donde el marxismo se introduce como religión. Este dios, que se hace poco a poco, como el Estado italiano o el pueblo alemán, es, efectivamente, objeto

de una fe indiscutida y fanática. Es un dios bueno: la imperfección de las condiciones económicas es la única causa del mal entre los hombres y en el hombre mismo. Desarrollemos la ciencia, organicemos el trabajo, Gracia obrera de salvación colectiva, y poco a poco serán reabsorbidas la miseria, la enfermedad, el odio y quizá la muerte. La insuficiencia de las condiciones materiales de vida es el único obstáculo a la expansión del Hombre Nuevo. No existe el *homo duplex*, ni el mal irreducible. La tecnicidad general reemplaza en el orden de los mitos a la voluntad general; el buen civilizado sustituye al buen salvaje.

De esta forma, el humanismo marxista prolonga la expresión de Bebel: *El socialismo es la ciencia aplicada a todos los dominios de la actividad humana*. Hubiera podido poner Ciencia con mayúscula y precisar lo que todo el mundo sobreentendía en la época: el humanismo marxista aparece, efectivamente, como la filosofía última de una era histórica que ha vivido bajo el signo de las ciencias fisicomatemáticas, del racionalismo particular y muy estrecho que ha surgido de ella, de la forma de industria, inhumana, centralizada, que encarna provisionalmente sus aplicaciones técnicas. La asimilación, frecuente en los espíritus marxistas, entre lo espiritual, lo eterno o lo individual con lo biológico, es significativa de este prejuicio de base. Sin salir incluso del plano científico y técnico, en el momento en que las ciencias biológicas y las ciencias del hombre inician la salida hacia un desarrollo que sin duda durará varios siglos y nos conducirá mucho más allá del rígido industrialismo de los siglos pasados, el marxismo formula la tensión extrema de una civilización que muere. Sólo que es una lástima para su dios inmanente el que sea un dios tan de 1880 (6).

VERDAD Y MENTIRA DEL COMUNISMO

Lo que de tan temible tiene el comunismo -escribía Berdiaeff en el primer número de Esprit- *es esta combinación de verdad con error. No se trata de negar la verdad, sino de separarla del error*. Precisemos: lo que el comunismo tiene de temible es este entrecruzamiento de errores radicales con puntos de vista parcialmente exactos e indudablemente generosos, esta anexión por el error de unas causas dolorosas cuya urgencia nos oprime. No se destruye el error mediante la violencia o la mala fe, sino con la verdad. Y la verdad más apta para dislocar un error dado es precisamente esa parte de verdad que está prisionera de él. Por ella vive el error, se propaga, se capta las voluntades. Está como revestida de una misión especial. Desolidarizando ese alma de verdad del error que hasta ahora la monopoliza, dándole una continuación histórica, quitaremos al error su poder de proselitismo.

UN REALISMO TRUNCADO

La denuncia por el marxismo del idealismo burgués y de su hipocresía social era, o habría podido ser, una aportación considerable al humanismo que buscamos. Constituía una indicación capital en torno a la cual los cristianos principalmente sentían con ella una fraternidad histórica. El marxismo ha profundizado en esto mucho más que el fascismo. Ha tomado al hombre en su centro de miseria, por

donde pasa el eje de su destino. Ha comprendido la importancia histórica del movimiento proletario y ha dado de él la primera justificación global, apoyándola frecuentemente, por lo demás, sin saberlo, en postulados morales más duraderos que ciertas deducciones científicas. Sobre la formación de las ideologías, sobre la alienación del hombre moderno, se acerca a un terreno sólido.

Pero, con el pretexto de resolver la oposición entre el espíritu y la materia, no hace más que invertir los términos. Sin duda, suele tener razón en el plano en que se sitúa, en la medida misma en que el hombre hace abandono de las realidades espirituales y de su libertad: las ideologías son mucho más frecuentemente producidas por los intereses que estos intereses influidos por las ideologías. Al menos intercambian una interacción constante, una de cuyas fases, históricamente fundamental, ha sido mantenida en la oscuridad por la sociología y la psicología idealistas. Sin duda, como hemos dicho más arriba, no somos insensibles a todo lo que hay de sano, bajo la provocación de las palabras, en cierta reacción *materialista*. Se ha podido hablar justamente de una *apercepción vengadora de la causalidad material* (7 y de la explicación que encuentra en la irritante parcialidad de la ideología burguesa. Pero, para nosotros, se trata de salvar la realidad espiritual del hombre, y no una ideología determinada. Y las reacciones más excusables, hasta las más sanas, deben un día ser separadas del instinto e iluminadas por la verdad.

El hecho exclusivo de que el marxismo, en su reacción polémica, no haya sabido distinguir entre materialismo y realismo y oponer a un espiritualismo desencarnado un realismo espiritual integral del que la filosofía clásica, anterior a su desviación idealista, le ofrecía las líneas maestras, muestra hasta qué punto era estrecha la imagen que se hacía de la realidad del hombre.

Pero esta realidad del hombre, nosotros la enraizamos de una forma muy distinta a como él lo hace. La vocación central del hombre no es la dominación de las fuerzas de la naturaleza. O, si se prefiere una fórmula más amplia: la dominación de las fuerzas de la naturaleza no es ni el medio infalible ni el medio principal para el hombre de realizar, ni aun de descubrir, su vocación.

Eliminemos algunos malentendidos.

Sabemos que millones de hombres se hallan aún encadenados; el trabajo es su yugo, y hasta se les llega a negar en masa; la escasez de los productos de primera necesidad e su preocupación cotidiana; les falta, en resumen, el mínimo de condiciones materiales necesarias a unas fuerzas medias para la eclosión de una vida espiritual. Esta condición de las masas proletarias basta para excusar, si no para justificar, el desdén brutal de estas masas por una cultura o por unos valores espirituales que no se les presentan desde hace mucho tiempo más que como un paraíso artificial e inaccesible de sus explotadores. Esta misma condición basta todavía para justificar, sobre todo en los nuevos países, un considerable esfuerzo de producción y el entusiasmo de un pueblo que se construye mediante el trabajo una salud y una libertad. Repitamos que ninguna de nuestras críticas se dirigirá contra las necesidades técnicas exigidas por esta lucha radical contra la miseria y la proletarización, sino exclusivamente contra una mística sistemática del trabajo, de la razón científica y de la industrialización. Una vez más, no nos atrevemos a juzgar a

los hombres a quienes el sufrimiento desconcierta, a quienes la humillación exaspera; nosotros, los que gozamos del privilegio de no estar agobiados por la búsqueda de los medios elementales de existencia. Pero no vemos qué cosa mejor podríamos hacer en su favor que mantener y madurar con ellos, gracias a nuestro privilegio de libertad, esta visión del mundo mediante la cual, una vez superada su miseria, se convertirán solamente en hombres.

Tampoco sentimos ningún gusto por ciertos desprecios aristocráticos (de raíz idealista) por el trabajo obrero ni por la mística de la inviolabilidad de la naturaleza cuyo origen es preciso buscar en el primitivismo facticio de las épocas decadentes.

Es innegable, por último, que el problema del sufrimiento y del mal está completamente falseado cuando toda la vida de los hombres, hasta su vida privada y su vida interior, sufre el peso de un régimen económico y social que no deja a la libertad más que un mínimo de ejercicio. Lo que se ha extraído de la naturaleza y del ingenio del hombre es, sin duda, algo ínfimo en comparación con lo que aún se puede obtener. No es presuntuoso imaginar cuántos sufrimientos elementales serían suprimidos, cuántas exigencias espirituales serían liberadas, cuántos problemas humanos despejados por nuevos descubrimientos científicos o por una distribución mejor de las condiciones de existencia de los hombres. Torcer el gesto al progreso científico o social bajo el pretexto de que no resolverá todos los problemas del hombre, es cubrir con una mala razón un defecto de imaginación o una inercia culpable. Creyendo que el mal y el sufrimiento subsistirán siempre en el hombre, estamos situados más cómodamente para colaborar sin reservas en la reconstrucción de las instituciones y los organismos: éstos son, efectivamente, mecanismos más o menos materiales, en los que se pueden fijar unas técnicas que son más fácilmente purificables o progresivas que los hombres considerados individualmente.

La actividad científica e industrial del hombre no es, pues, inútil, ni siquiera para lo espiritual. No está contaminada por no sabemos qué tara originaria. Pero lo que no podemos admitir es que acapare su vida y su metafísica.

No hay más que mirar alrededor para darse cuenta de que la desaparición de la angustia primitiva, el acceso a mejores condiciones de vida, no suponen infaliblemente la liberación del hombre, sino ordinariamente su aburguesamiento y su degradación espiritual. La conquista de la naturaleza y de unas condiciones mejores de vida es algo propio de la adaptación: la adaptación es necesaria a la vida, incluso a la vida espiritual, pero hasta cierto límite; más allá de él se convierte en un proceso de muerte. Por ello, nosotros no esperamos de todo progreso material más que el soporte y la condición necesaria, pero en modo alguno suficiente, de una vida más humana y no su culminación y su alimento. Una revolución por la abundancia, el confort y la seguridad, si sus móviles no son más profundos, conduce con mayor seguridad, tras las fiebres de la revuelta, a una universalización del execrable ideal pequeño burgués más que a una auténtica liberación espiritual. Una sociedad en sí misma más justa, hoy urgente, es para el mañana una facilidad aportada para un mejor juego de las actividades humanas, con unos riesgos disminuidos. Como toda facilidad, en el plano moral se convierte en un peligro de relajamiento. En este

sentido denunciamos un humanismo del confort y de la abundancia material, y no en nombre de un ascetismo sistemático, que, para establecer una norma colectiva, sería puramente exterior y sin valor formativo. Cuando afirmamos Que el hombre se salva siempre mediante la pobreza, no queremos hipócritamente perpetuar la miseria, la degradante miseria. Queremos únicamente significar que, una vez vencida la miseria. cada uno debe estar desprovisto de apegos y de tranquilidad: cada uno debe conocer sus fuerzas V su medida.

Es decir, nosotros no oponemos la revolución espiritual a la revolución material; afirmamos únicamente que no existe revolución material fecunda sin que esté enraizada y orientada espiritualmente. Hay marxistas que quieren con todo su fervor una renovación espiritual del hombre. Nosotros no lo dudamos. Pero no por ello dejamos de creer que de un brote puramente económico puedan salir, si no se les coloca en él, y aunque así se quiera, otros valores que el confort y el poder. Y colocarlos en él es invertir todo el mecanismo de los métodos. El trabajo revolucionariamente profundo no es, por tanto, despertar en el hombre oprimiendo la conciencia de su única opresión, incitándole así al odio y a la reivindicación exclusivos y, consecuencia de ello, a una nueva evasión de sí mismo; es mostrarle, ante todo, como fin último de esta revuelta, la aceptación de una responsabilidad y la voluntad de una superación, sin lo cual todos los mecanismos no pasarán de ser buenas herramientas en manos de malos obreros; y educarle desde ahora para una acción responsable y libre en lugar de disolver su energía humana en una buena conciencia colectiva, y en la espera, incluso exteriormente activa, del milagro de las *condiciones materiales*. Junto a las oposiciones doctrinales, este *desde ahora* es la principal divergencia táctica que nos separa del mejor de los marxistas.

Finalmente, cuando el dominio del hombre sobre la naturaleza se haya alcanzado, pensamos que él no estará curado de sí mismo y de todas sus viejas dolencias. A nada nos habituamos más rápidamente que a las comodidades, y la soledad vuelve a aparecer. Es lícito a quienes se ven cegados por la miseria, tomar el bienestar por la dicha, y la revolución social por el reino de Dios. Para los demás, es ingenuidad o estrechez de horizontes pensar que los problemas del mal y del odio, de la miseria y de la muerte, serán tanto menos acuciantes cuando hayan sido logradas unas condiciones menos angustiosas.

El viejo racionalismo científico parecía en vísperas de la guerra haber alcanzado su gran época, haber probado su cortedad de miras y no ser ya capaz incluso de añadir una distracción seria a la saciedad de una civilización en declive. Al ofrecer al hombre contemporáneo, bajo las formas de posibilidades técnicas indefinidas, lo que le negaba en certeza sobre el ser, la explosión científica e industrial de la postguerra le ha devuelto, bajo una forma nueva, la embriaguez de todos los grandes conquistadores: los de los imperios, de las tierras fabulosas y los más cercanos de los comienzos entusiastas de la ciencia positiva. Pero la experiencia vuelve siempre a ser la misma: ni el poder ni la razón razonante satisfacen la vocación del hombre; una distracción nueva, una civilización que pasa: se ha aplazado el vencimiento y las cadenas únicamente han cambiado.

EL MARXISMO CONTRA LA PERSONA

Resulta, pues, a fin de cuentas, que la laguna esencial del marxismo es haber desconocido la realidad íntima del hombre, la de su vida personal. En el mundo de los determinismos técnicos, igual que en el de las ideas claras, la Persona no tiene sitio.

Parece que, en un momento de su pensamiento, Marx se aproximó tan cerca como le era posible a una dialéctica personalista en su análisis de la *alienación*. Alienación del obrero en un trabajo ajeno, del burgués en unas posesiones que le poseen, del usuario en un mundo de mercancías deshumanizadas por la valoración comercial: formas todas, desde nuestro punto de vista, de una despersonalización, es decir, de una des-espiritualización progresiva que sustituye a un mundo de libertades vivas por un mundo de objetos.

Pero aquí llamamos la atención sobre nuestra oposición: el optimismo que el marxismo, a la inversa del fascismo, profesa sobre el porvenir del hombre es un optimismo del hombre colectivo, que recubre un pesimismo radical de la persona. Toda la doctrina de la alienación presupone que el individuo es incapaz de transformarse a sí mismo, de escapar a sus propias mixtificaciones: en un esfuerzo vano, él se desliza, se escapa, se aliena con su poco de realidad. Las masas, por el contrario, son firmes, grávidas y creadoras: retienen al individuo contra el suelo y le transforman al digerirlo, por así decir, en sus estructuras.

Esto es suponer que se puede imponer a una persona la ideología que se quiere. Es suponer que se puede encerrar en una masa la ideología que se quiere. La masa es, de esta forma, considerada como un instrumento de amaestramiento de la persona, y la ideología como un instrumento de amaestramiento para la masa. Pero ni la persona ni la masa soportan ese amaestramiento, aunque se quiera; y ni la persona ni la masa llevan una ideología: la experimentan únicamente, codo con codo, pero persona a persona. La dictadura marxista no puede ser más que una dictadura racionalista, porque no conoce más que la adhesión que está al final del proceso de amaestramiento y desconoce la colaboración radical de la persona, el valor de la prueba. Partiendo de un racionalismo reforzado por la sustitución en la masa de las fórmulas del partido, la desviación marxista está inspirada en un desprecio radical hacia la persona. Nosotros afirmamos contra él que la persona es la única responsable de su salvación y que sólo ella posee la misión de aportar el espíritu allí donde el espíritu desaparece. La masa no aporta más que las condiciones de existencia y de medio, necesarias, pero no creadoras. Si posee un valor es, mediante las personas que la componen, y mediante la comunión cuya realización por cada una es la condición previa. La revolución marxista se afirma, por el contrario, como revolución de masas, no sólo en el sentido evidente de que es necesario, para derrocar un poder considerable, reunir una potencia similar, sino en el sentido más significativo de que la masa exclusivamente es la creadora de los valores revolucionarios y, más ampliamente, de los valores humanos. Estamos aquí, con toda la experiencia espiritual de los siglos pasados, en los antípodas de este imperialismo espiritual del hombre colectivo.

Es preciso añadir que no es individualizando los datos de una ciencia más flexible como se pasará del plano de las condiciones de existencia a este centro inaccesible de la Persona de donde toda acción recibe significación y responsabilidad. Es muy por el contrario la Persona la que imprime el signo del hombre a todas las astucias de su mano y de su cerebro. Existe, pues, un error en los términos cuando el marxismo nos responde que su régimen futuro es un régimen individualizado, que dará a cada uno según sus necesidades científicamente determinadas. No le negamos la preocupación por organizar, tras el ascetismo revolucionario, una higiene inteligente del individuo. Con ello, muestra aún más claramente que su comunismo no es más que un individualismo más taimado. Nos queda por demostrar cómo la persona a favor de la cual reivindicamos es algo distinto de un Individuo mejor informado.

Notas

(1) Henri Lefebvre, N. R. F., diciembre de 1932.

(2) La obra fue escrita en 1936.

(3) Cf. Recientemente la aportación al tema del hombre en el pensamiento de Bloch, o Kolakowsky.

(4) Esprit contribuyó a ello antes que nadie. Por el lado no marxista, con la serie de artículos que Marcel Moré (junio de 1932; abril, junio, agosto-septiembre, octubre de 1935; enero de 1936). Por el lado marxista, citemos entre otros a Gutermann y Lefebvre, La cOnscience mystifiée, Gallimard.

(5) Cartas de Engels a Conrad Schmidt, 27 de octubre de 1890.

(6) Un marxista nos responderá que él no se limita en absoluto ni la historia ni la ciencia. De acuerdo. Pero parece llegada la hora de pasar más adelante. Y por otra parte puede estar tranquilo: le dejaremos campo libre, seguros de que en los siglos por venir él o sus herederos no dejarán de inventar un racionalismo biológico, y hasta un racionalismo moral que nos resultarán de inmensa utilidad para liberar poco a poco la realidad espiritual de todos los ídolos de la razón.

(7) J. Maritan, Humanisme intégral, ed. Montaigne.

¿Qué es el personalismo?

I. PRINCIPIOS DE UNA CIVILIZACIÓN PERSONALISTA

Una civilización personalista es una civilización cuyas estructuras y espíritu están orientados a la realización como persona de cada uno de los individuos que la componen. Las colectividades naturales son reconocidas en ella en su realidad y en su finalidad propia, distinta de la simple suma de los intereses individuales y superior a los intereses del individuo considerado materialmente. Sin embargo, tienen como fin último el poner a cada persona en estado de poder vivir como persona, es decir, de poder acceder al máximum de iniciativa, de responsabilidad, de vida espiritual.

¿QUÉ ES UNA PERSONA?

Sería salirnos de nuestro propósito querer dar de la persona, al comienzo de este capítulo, una definición *a priori*. No se podría evitar el comprometer, con ello, estas direcciones filosóficas o religiosas de las que hemos dicho que deberían ser separadas de toda confusión, de todo sincretismo. Si se quiere una designación lo bastante rigurosa para el fin que nos proponemos, diremos que:

Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrollo, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación.

Por precisa que pretenda ser, no se puede tomar esta designación como una verdadera definición. La persona, efectivamente, siendo la presencia misma del hombre su característica última, no es susceptible de definición rigurosa. No es tampoco objeto de una experiencia espiritual pura, separada de todo trabajo de la razón y de todo dato sensible. Se revela, sin embargo, mediante una experiencia decisiva, propuesta a la libertad de cada uno; no la experiencia inmediata de una sustancia, sino la experiencia progresiva de una vida, la vida personal. Ninguna noción puede sustituirla. A quien al menos no se ha acercado, o ha comenzado esta experiencia, todas nuestras exigencias le son incomprensibles y cerradas. En los límites que nos fija aquí nuestro campo, no podemos más que describir la vida personal, sus modos, sus caminos y hacer una llamada a ella. Ante ciertas objeciones que se hacen al personalismo, es preciso admitir que hay gentes que son *ciegas a la persona*, como otras son ciegas a la pintura o sordas a la música, con la diferencia de que éstos son ciegos responsables, en cierto grado, de su ceguera: la vida personal es, en efecto, una conquista ofrecida a todos, y una experiencia privilegiada, al menos por encima de cierto nivel de miseria.

Digamos inmediatamente que a esta exigencia de una experiencia fundamental el personalismo añade una afirmación de valor, un acto de fe: la

afirmación del valor absoluto de la persona humana. Nosotros no decimos que la persona del hombre sea el Absoluto (aunque para un creyente, el Absoluto sea Persona y en el rigor del término no sea más espiritual que personal). También pedimos que se tenga cuidado de no confundir el absoluto de la persona humana con el absoluto del individuo biológico o jurídico (y pronto veremos la diferencia infinita entre uno y otro). Queremos decir que, tal como la designamos, la persona es un absoluto respecto de cualquier otra realidad material o social y de cualquier otra persona humana. Jamás puede ser considerada como parte de un todo: familia, clase, Estado, nación, humanidad. Ninguna otra persona, y con mayor razón ninguna colectividad, ningún organismo puede utilizarla legítimamente como un medio. Dios mismo, en la doctrina cristiana, respeta su libertad, aunque la vivifique desde el interior: todo el misterio teológico de la libertad y del pecado original reposa sobre esta dignidad conferida a la libre elección de la persona. Esta afirmación de valor puede ser en algunos el efecto de una decisión que no es ni más irracional ni menos rica de experiencia que cualquier otro postulado de valor. Para el cristiano, se funda en la creencia de fe de que el hombre está hecho a imagen de Dios, desde su constitución natural, y que está llamado a perfeccionar esta imagen en una participación progresivamente más íntima en la libertad suprema de los hijos de Dios.

Si no se comienza por situar todo diálogo sobre la persona en esta zona profunda de la existencia, si nos limitamos a reivindicar las libertades públicas o los derechos de la fantasía, se adopta una posición sin resistencia profunda, ya que entonces se corre el riesgo de no defender más que privilegios del individuo, y es cierto que estos privilegios deben ceder en diversas circunstancias en beneficio de una cierta organización del orden colectivo.

Cuando hablamos de defender la persona, gustosamente se sospecha que queremos restituir, bajo una forma vergonzosa, el viejo individualismo. Es, pues, hora de distinguir con mayor precisión entre persona e individuo. Esta distinción nos lleva por su propio peso a describir la vida personal del exterior al interior. Descubrimos en ella cinco aspectos fundamentales.

1. ENCARNACIÓN Y COMPROMISO.

PERSONA E INDIVIDUO.

Hemos dicho que no existe experiencia inmediata de la persona. Cuando intento, por vez primera, encontrarme, lo hago ante todo difusamente en la superficie de mi vida y es más bien una multiplicidad lo que se me aparece. Me vienen de mí imágenes imprecisas y cambiantes que me dan por sobreimpresión actos dispersos, y veo circular en ellos los distintos personajes, entre los cuales floto, en los cuales me distraigo o me escapo. Gozo con complacencia y avaricia esta dispersión que es para mí una especie de fantasía interior, fácil y excitante. Esta dispersión, esta disolución de mi persona en la Materia, este reflujo en mí de la multiplicidad desordenada e impersonal de la materia, objetos, fuerzas, influencias en las que me muevo, es, en primer término, lo que llamaremos *el individuo*.

Pero sería erróneo imaginar la individualidad como este simple abandono pasivo al flujo superficial de mis percepciones, de mis emociones y de mis reacciones. Existe en la individualidad una exigencias más mordiente, un instinto de propiedad que en el dominio de sí mismo es lo que la avaricia para la verdadera posesión. Ofrece como actitud primera al individuo que cede a ella, el envidiar, el reivindicar, el acaparar, el asegurar después, sobre cada propiedad que ha logrado de esta forma, una fortaleza de seguridad y de egoísmo para defenderla contra las sorpresas del amor.

Dispersión, avaricia, he aquí los dos signos de la individualidad. La persona es señorío y elección, es generosidad. Está, pues, en su orientación íntima, polarizada justamente a la inversa del individuo.

Sin embargo, no se debería inmovilizar en una imagen espacial esta distinción necesaria entre persona e individuo. Para hablar un lenguaje al que no atribuimos otro valor que el de la comodidad, no existe, sin duda, en mí un solo estado aislado que no esté en cierto grado personalizado, ninguna zona donde mi persona no esté en cierto grado individualizada o, lo que es lo mismo, materializada. En el límite, la individualidad es la muerte: disolución de los elementos del cuerpo, vanidad espiritual. La persona despojada de toda avaricia y recogida completamente sobre su esencia, sería asimismo la muerte en otro sentido, en el sentido cristiano, por ejemplo, del paso a la vida eterna. En esta oposición del individuo a la persona no es preciso ver más que una bipolaridad, una tensión dinámica entre dos movimientos interiores, el uno de dispersión, el otro de concentración. Es decir, que la persona, en el hombre, está sustancialmente encarnada, mezclada con su carne, aunque trascendiendo de ella, tan íntimamente como el vino se mezcla con el agua. De ello se deducen varias consecuencias importantes.

Ningún espiritualismo del Espíritu impersonal, ningún racionalismo de la idea pura interesa al destino del hombre. Son juegos inhumanos de pensadores inhumanos. Desconociendo la persona, aunque exalten al hombre, un día se estrellarán. No existe tiranía más cruel que la que se realiza en nombre de una ideología.

La íntima involucración de la persona espiritual con la individualidad material hace que el destino de la primera dependa estrechamente de las condiciones impuestas a la segunda. Somos los primeros en proclamar que el despertar de una vida personal no es posible, fuera de las vías heroicas, más que a partir de un mínimo de bienestar y de seguridad. El mal más pernicioso del régimen capitalista y burgués no es hacer morir a los hombres, es ahogar en la mayor parte de ellos, por la miseria, o por el ideal pequeño burgués, la posibilidad y hasta el gusto mismo de ser personas. El primer deber de todo hombre, cuando los hombres por millones son separados de esta forma de la vocación humana, no es salvar su persona (puesto que más bien piensa en una forma delicada de su individualidad, al apartarse de ese modo), sino comprometerla en cualquier acción, inmediata o lejana, que permita a estos proscritos hallarse de nuevo situados frente a su vocación con un mínimo de libertad material. La vida de la persona, como se ve, no es una separación, una evasión, una alienación, es presencia y compromiso. La persona no es un retiro

interior, un dominio circunscrito en el que se acotase desde fuera mi actividad. Es una presencia actuante en el volumen total del hombre, y toda su actividad está interesada en ello.

Taine y Bourget han creído descubrir al hombre concreto yuxtaponiendo un dominio regido por una causalidad biológica o social al dominio de las actitudes morales o de los actos propiamente humanos, estando los dos dominios, separada y recíprocamente, determinados por una especie de causalidad mecánica. El realismo socialista, para restaurar contra este monstruo de dos caras la solidez del hombre encarnado, afirma una universal autoridad y determinación de la materia. El personalismo vuelve a encontrar la encarnación de la persona en el sentido de sus servidumbres materiales, sin renegar, por ello, de su trascendencia en el individuo y en la materia. Únicamente él salva, a la vez, la realidad viva del hombre y su verdad rectora.

2. INTEGRACIÓN Y SINGULARIDAD.
PERSONA Y VOCACIÓN.

Sin embargo, si bien es conveniente recordar las servidumbres de la persona, bases necesarias. de su desarrollo -quien quiere hacer de ángel, hace de bestia-, es preciso no olvidar que la persona está polarizada en el sentido opuesto de la individualidad. La individualidad es dispersión, la persona es integración. El individuo encarnado es la cara irracional de la persona, por donde le llegan sus alimentos oscuros y siempre más o menos mezclados con la nada. Nosotros la tomamos en su esencia, no digamos por su aspecto racional (porque la palabra es ambigua), sino por su actividad inteligente y ordenadora.

Es sabido, en efecto, en qué manera incluso la individualidad biológica, mucho mejor caracterizada ya que la individualidad física, es difícilmente determinable. El individuo humano, animal superior, no es más que el encuentro azaroso y precario de un conglomerado inestable, el *soma*, y de una continuidad difusa, el *germen*, ambos en distintos grados sometidos a un medio del que nunca están separados por un contorno preciso de fenómenos.

Saltemos al plano de la conciencia, por encima de la dispersión de mi individualidad; si avanzo un poco, vienen hacia mí lo que pueden aparecérseme como bosquejos superpuestos de mi personalidad: personajes que yo represento, nacidos de la vinculación de mi temperamento con mi capricho, que frecuentemente han permanecido ahí o han vuelto a aparecer por sorpresa; personajes que yo fui, y que sobreviven por inercia, o por cobardía; personajes que yo creo ser, porque los envidio, o los recito, o los dejo imprimirse en mí por efecto de la moda; personajes que yo querría ser, y que me aseguran una buena conciencia porque creo serlos. Tan pronto uno como otro me dominan: y ninguno me es extraño, porque cada uno aprisiona una llama tomada del fuego invisible que arde en mí; pero cada uno me sirve de refugio contra este fuego más secreto que iluminaría todas las pequeñas historias, que dispersaría todas las pequeñas avaricias.

Despojemos a los personajes, avancemos más profundamente. He aquí mis deseos, mis voluntades, mis esperanzas, mis llamamientos. ¿Es ya éste mi yo? Los

unos, que se presentan bellamente, surgen de mi sangre. Mis esperanzas, mis voluntades, se me aparecen rápidamente como pequeños sistemas testarudos y cerrados contra la vida, el abandono y el amor. Mis acciones, en donde yo creo, por fin, encontrarme, he aquí que también se dedican a la elocuencia, y las mejores me parecen las más extrañas, como si otras manos, en el último instante, hubieran sustituido a mis manos.

Un esfuerzo aún, y desato estos nudos resistentes para llegar a un orden más interior. Una organización celular se dibuja, pero aún anárquica; unos centros de iniciativa, pero todavía desorientados y encubriendo una orientación más profunda. Esta unificación progresiva de todos mis actos, y mediante ellos, de mis personajes o de mis situaciones, es el acto propio de la persona. No es una unificación sistemática y abstracta, es el descubrimiento progresivo de un principio espiritual de vida, que no reduce lo que integra, sino que lo salva, lo realiza al recrearlo desde el interior. Este principio creador es lo que nosotros llamamos en cada persona *su vocación*. Que no tiene como valor primario el de ser singular, porque, aunque caracterizándole de manera única, acerca al hombre a la humanidad de todos los hombres. Pero, al mismo tiempo que unificadora, es singular por añadidura. El fin de la persona le es así, en cierto modo, interior: es la búsqueda ininterrumpida de esta vocación.

De aquí que el fin de la educación no sea adiestrar al niño para una función o amoldarle a cierto conformismo, sino el de madurarle y de armarle (a veces, desarmarle) lo mejor posible para el descubrimiento de esta vocación que es su mismo ser y el centro de reunión de sus responsabilidades de hombre.

Toda la estructura legal, política, social o económica no tiene otra misión última que asegurar, en primer término, a las personas en formación la zona de aislamiento, de protección, de juego y de ocio que le permitirá reconocer en plena libertad espiritual esta vocación; a continuación, ayudarles sin violencia a liberarse de los conformismos y de los errores de orientación; finalmente, darles, mediante la disposición del organismo social y económico, los medios materiales necesarios para conceder a esta vocación su máximum de fecundidad. Es necesario precisar que esta ayuda es debida a todas sin excepción; que no debería ser más que una ayuda discreta, que dejase al riesgo y a la iniciativa creadora todo el terreno necesario. La persona sola encuentra su vocación y hace su destino. Ninguna otra persona, ni hombre, ni colectividad, puede usurpar esta carga. Todos los conformismos privados o públicos, todas las opresiones espirituales, encuentran aquí su condenación.

3. SUPERACIÓN.

PERSONA Y DESPRENDIMIENTO.

Una primera aproximación nos ha hecho definir a la persona como *una vocación unificadora*. La expresión parece designar un modelo que nos es dado completamente constituido como una cosa. Pero nosotros no experimentamos directamente la realidad consumada de esta vocación. Mi conocimiento de mi persona y su realización son siempre simbólicos e inacabados.

Mi persona no es la conciencia que yo tengo de ella. Según las profundidades que mi esfuerzo personal ha descubierto en esta conciencia, ella se une con los caprichos del individuo, más profundamente con los personajes que yo interpreto, más profundamente aún con mis voluntades, mis acciones, más o menos orientadas, contra mi vocación. Si yo llamo *personalidad*, no a la cara múltiple y sin cesar cambiante de la individualidad, sino a esa construcción coherente que se presenta en cada momento como la resultante provisional de mi esfuerzo de personalización, esto no es todavía mi persona, sino una quiebra más o menos inestable de mi persona que ahí he encontrado. Integra los reflejos y las proyecciones del individuo, los distintos personajes de los que me he encargado y las más finas aproximaciones, a veces conscientes apenas, que cierto instinto agudo me da sobre mi persona. Pero mi persona, como tal, está siempre más allá de su objetivación actual, supraconsciente y supratemporal, más amplia que las visiones que de ella tengo, más interior que las construcciones que de ella intento.

Su realización, pues, lejos de ser esta crispación del individuo o de la personalidad propietaria sobre sus riquezas adquiridas, es, por el contrario, a consecuencia de esta trascendencia (o, si se quiere ser modesto en la expresión, de este *trascender*) de la persona, un esfuerzo constante de superación y de desprendimiento; por tanto, de renunciación, de desposesión, de espiritualización. Llegamos aquí al proceso de espiritualización característico de una ontología personalista; es, al mismo tiempo, un proceso de desposesión y un proceso de personalización. No decimos *interiorización*, porque la palabra sigue siendo confusa, y no indica cómo este desprendimiento conduce, por el contrario, a un más amplio poder de compromiso y comunión. Se podría decir, con Berdiaeff, que vivir como una persona es pasar continuamente de la zona en que la vida espiritual está objetivada, naturalizada (esto es, del exterior al interior: las zonas de lo mecánico, de lo biológico, de lo social, de lo psicológico, del código moral), a la realidad existencial del sujeto.

También aquí es preciso deshacerse de la ilusión de las palabras: el sujeto, en el sentido en que lo usamos aquí, es el modo del ser espiritual; el racionalismo nos ha acostumbrado durante demasiado tiempo a emplear en el lenguaje corriente subjetividad como sinónimo de irrealidad. El sujeto es, a la vez, una determinación, una luz, una llamada a la intimidad del ser, un poder de trascendencia interior al ser. Lejos de confundirse con el sujeto biológico, social o psicológico, disuelve continuamente sus contornos provisionales para convocarles a reunirse, al menos a aproximarse en torno a una significación siempre abierta. Bajo su impulso, la vida de la persona es, pues, esencialmente una historia, y una historia irreversible.

Esta vida íntima de la Persona, vibrando en todos nuestros actos, es la que constituye el ritmo sólido de la existencia humana. Sólo ella responde a las necesidades de autenticidad, de compromiso, de plenitud, que el materialismo marxista y el naturalismo fascista pretenden establecer en las realizaciones objetivas del hombre. Y es Irreemplazable.

El error de los matemáticos -escribía Engels- ha sido el creer que un individuo puede realizar por su propia cuenta lo que únicamente puede hacer toda la

humanidad en su desarrollo continuo. Afirmamos que el error del marxismo y del fascismo es creer que la nación, o el Estado, o la Humanidad, puede y debe asumir en su desarrollo colectivo lo que únicamente puede y debe asumir cada persona humana en su desarrollo personal.

La experiencia fundamental que tenemos de esta realidad personal es la de un destino desgarrado, de un destino trágico o, como se ha dicho, de una situación-límite. La inquietud, la movilidad, no son valores en sí. Pero a fuerza de desconcertar nuestros pactos, nuestras prudencias, nuestras astucias, nos revelan que, para nuestro tormento, nuestras manos no tienen ningún remedio, que no encontraremos la tranquilidad ni en la abundancia de los deseos contradictorios, ni siquiera en una ordenación que no hará más que empujamos más adelante. El sacrificio, el riesgo, la inseguridad, el desgarramiento, la desmesura, son el destino ineluctable de una vida personal. Mediante ellos, la debilidad, que algunos llamarán el pecado, ocupan nuestra experiencia común.

Con ellos, el dolor está inviscerado en el corazón de nuestro humanismo. Este dolor no tiene lugar ni en un universo de la pura razón ni en un universo científico, y, sin embargo, él es, vinculado al sacrificio, la prueba soberana de toda experiencia. Debemos luchar contra cualquier injusticia, contra cualquier desorden que le abra la puerta. Debemos prohibirnos todo comercio mórbido con él, y esa tentación fácil contra la Alegría, que identifica lo espiritual y lo atormentado. Pero sabemos que continúa indomable, porque está clavado en el corazón de nuestra Persona, más allá de nuestros estados psicológicos y de nuestra conciencia. Ahí coincide con la presencia de la muerte. Reconocemos a los nuestros en los que no sucumben a la tentación de la dicha.

No menos los reconocemos, y esto no es contradictorio con lo anterior, en aquellos que aman la Alegría, la plenitud e incluso, si les es dada, esta serenidad que es una paz deslumbrante y fecunda. Ni optimistas, ni mediocres. Ni avaros de posesiones, ni turbulentos de gozos. Pero generosos con todo lo que es generoso, sin estimar que sea pagano el estar ávido de la singularidad de los hombres y de la belleza de las cosas, al mismo tiempo que de la verdad amada por sí misma. Y buscando cualquier luz de la que aporte un orden vivo, una gratuidad distraída y liberal a la abundancia del mundo y de su corazón. El mundo de la Persona no es, como escribe con suficiencia un joven comunista, aquel que el hombre alcanza cuando ha envejecido, cuando ha abandonado o dominado sus deseos. No es un universo aburrido y un tanto solemne. Mucho menos aún es esta carrera desesperada hacia la Nada que quieren ver en él los que no han oído hablar del personalismo más que por los artículos de la prensa sobre Kierkegaard. Es resplandor y superabundancia, es esperanza.

Contra el mundo sin profundidad de los racionalismos, la Persona es la protesta del misterio. Pero cuidado con entenderlo mal. El misterio no es lo misterioso, ese decorado de cartón donde se complace cierta vulgaridad vanidosa compuesta de impotencia intelectual, de necesidad fácil de singularidad y de un horror sensual a la firmeza. No es la complicación de las cosas mecánicas. No es lo raro y lo confidencial, o la ignorancia provisionalmente consagrada. Es la presencia

misma de lo real, tan trivial, tan universal como la Poesía, a la que con más gusto se abandona. Es en mí donde yo le conozco, más puramente que en otro sitio, en la cifra indescifrable de mi singularidad, porque ahí se revela como un centro positivo de actividad y de reflexión, no sólo como un núcleo de negaciones y de ocultamientos. Reconocemos a los nuestros en que tienen sentido del misterio, esto es, de lo que hay por debajo de las cosas, de los hombres y del lenguaje que les acerca. En definitiva, vinculando el misterio a su debilidad, en que son humildes; en que no se hacen los listos.

Este esfuerzo de trascendencia personal constituye la cualidad misma del hombre. Distingue a los hombres entre ellos, no sólo por la singularidad de sus vocaciones inconmensurables, sino, sobre todo, por esta cualidad interior que da a cada uno, y que selecciona a los hombres, mucho más allá de sus herencias, de sus talentos o de su condición, en el corazón mismo de su existencia. Así restituida desde el interior, la persona no tolera ninguna medida material o colectiva, que es siempre una medida impersonal. En este sentido podría decirse del humanismo personalista, con palabras peligrosamente desviadas por el uso, que es anti-igualitario o aristocrático. Pero sólo en este sentido. Poseyendo cada persona a nuestros ojos un precio inestimable y para nosotros, los cristianos, un precio infinito, existe entre ellas una especie de equivalencia espiritual que prohíbe en absoluto a cualquiera de ellas el tomar a las demás como medio, o clasificadas según la herencia, el valor y la condición. En este sentido, nuestro personalismo es un anti-aristocratismo fundamental, que no excluye en absoluto las organizaciones funcionales, pero las rechaza a su plano, y defiende a sus beneficiarios contra dos tentaciones unidas: la de ejercer el abuso sobre sí y la de abusar de los demás. Prácticamente, esta actitud nos conduce a temer en toda organización, en todo régimen, al mismo tiempo que una cristalización de los engranajes, una ruptura total entre dirigentes y dirigidos, una transformación automática de la función en casta. Ciertas instituciones deberán prevenir estos defectos constitucionales de todo gobierno de los hombres, separando el privilegio de la responsabilidad, y velando de forma permanente por la flexibilidad de los organismos sociales.

El personalismo rechaza, pues, a la vez, un aristocratismo que no diferenciase a los hombres más que según la apariencia, y un democratismo que ignorase su principio íntimo de libertad y de singularidad. Son dos formas de materialización, de objetivación, de la vida personal. El personalismo ofrece la perspectiva de lo que son las deformaciones opuestas.

4. LIBERTAD.
PERSONA Y AUTONOMÍA.

El mundo de las relaciones objetivas y del determinismo, el mundo de la ciencia positiva, es, a la vez, el mundo más impersonal, el más inhumano y el más alejado de la existencia. La persona no encuentra en él sitio alguno porque, en la perspectiva que ese mundo tiene de la realidad no cuenta para nada una nueva dimensión que la persona introduce en el mundo: la libertad. Hablamos aquí de

libertad espiritual. Es preciso distinguirla cuidadosamente de la libertad del liberalismo burgués.

Los regímenes autoritarios tienen por costumbre afirmar que ellos defienden contra el liberalismo la verdadera libertad del hombre, cuyo acto propio no es la posibilidad de suspender sus actos o de negarse indefinidamente, sino de adherirse.

Tienen razón en que el liberalismo, vacío de toda fe, ha trasladado el valor de la libertad, de su fin, a los modos de su ejercicio. Por ello, le parece que la espiritualidad del acto libre no es el darse un fin, ni incluso elegido, sino el estar al borde de la elección, siempre disponible, siempre suspendido y nunca comprometido. En el concluir, en el actuar, ve la suprema grosería.

La condición esclavizada de la persona, sobre la que el marxismo ha llamado la atención, ha dividido, sin embargo, a los hombres en dos clases en cuanto al ejercicio de la libertad espiritual. Los unos, suficientemente liberados de las necesidades de la vida material para poder ofrecerse el lujo de esta disponibilidad, hacían de ella una forma de su ocio, llena de mucha complacencia y totalmente desprovista de amor. Los otros, a los que no se les dejaba ver otra cara de la libertad más que la de las libertades políticas, recibían el simulacro de ellas en un régimen que les quitaba poco a poco toda eficacia y retiraba disimuladamente a sus beneficiarios la libertad material que les hubiese permitido el ejercicio de una auténtica libertad espiritual.

Los fascismos y el marxismo tienen razón al denunciar en esta forma de libertad un poder de ilusión y de disolución. La libertad de la persona es la libertad del descubrir por sí misma su vocación y de adoptar libremente los medios de realizarla. No es una libertad de abstención, sino una libertad de compromiso. Lejos de excluir toda coacción material, implica en el seno de su ejercicio las disciplinas que son la condición misma de su madurez. Impone igualmente, en el régimen social y económico, todas las coacciones materiales necesarias cada vez que a favor de condiciones históricas dadas la libertad material dejada a las personas o los grupos cae en la esclavitud o coloca en situación de inferioridad a alguna otra persona. Ya es decir bastante que la reivindicación de un régimen de libertad espiritual no tiene solidaridad ninguna con la defensa de los fraudes a la libertad y de las opresiones secretas con las cuales la anarquía liberal ha infectado el régimen político y social de las democracias contemporáneas.

Pero cuando más necesarias son estas precisiones, tanto más importa el denunciar este primario y burdo descrédito en el que algunos intentan hoy arrojar a la libertad, solidariamente con el liberalismo agonizante. La libertad de la persona es adhesión. Pero esta adhesión no es propiamente personal más que si es un compromiso consentido y renovado en una vida espiritual liberadora, no la simple adherencia obtenida por la fuerza o por el entusiasmo a un conformismo público. Paralizar la anarquía en un sistema totalitario rígido, no es organizar la libertad.

La persona no puede, pues, recibir desde fuera ni la libertad espiritual ni la comunidad. Todo lo que puede hacer y todo lo que un régimen institucional debe hacer por la persona es nivelar ciertos obstáculos exteriores y favorecer ciertas vías. A saber:

a. Desarmar cualquier forma de opresión de las personas.

b. Establecer, alrededor de la persona, un margen de independencia y de vida privada que asegure a su elección una materia, cierto juego y una garantía en la red de las presiones sociales.

c. Organizar todo el aparato social sobre el principio de la responsabilidad personal, hacer actuar en él los automatismos en el sentido de una mayor libertad ofrecida a la elección de cada uno.

Se puede así llegar a una liberación principalmente negativa del hombre. La verdadera libertad espiritual corresponde exclusivamente a cada uno conquistarla. No se puede confundir, sin caer en la utopía, la minimización de las tiranías materiales con el *Reinado de la libertad*.

5. COMUNIÓN.

PERSONA Y COMUNIDAD.

Decimos que el individuo y la personalidad, aspectos objetivos y materializados de la persona, tienen como móvil principal unos sentimientos de reivindicación y de propiedad. Ellos se complacen en su seguridad, desconfían de lo extraño, se niegan. No basta, pues, con haber salido de la dispersión del individuo para alcanzar la persona. Una *personalidad* a la que se haya rehecho una sangre y un rostro, un hombre al que se haya vuelto a poner en pie, del que se haya tensado su actividad, puede que no ofrezca más que un alimento mayor y una mayor energía a su avaricia.

Dos caminos se abren, efectivamente, al salir del individualismo a la obra ambigua de nuestra personalización.

Uno conduce a la apoteosis de la *personalidad*, a unos valores que van de abajo a arriba, de la agresividad a la tensión heroica. El héroe es su culminación suprema. Se podrían distinguir aquí varias. ramificaciones: estoica, nietzscheana, fascista.

El otro conduce a los abismos de la persona auténtica, que no se encuentra más que dándose, y nos introduce en los misterios del ser. El santo está al final de esta vía, como el héroe está al final de la primavera. Integra también el heroísmo y la violencia espiritual, pero transfigurados: digamos que es la vía de quien valora, ante todo, a un hombre por su sentido de las presencias reales, por su capacidad de recepción y de donación. Nos encontramos en el corazón de la paradoja de la persona. Es el lugar donde la tensión y la pasividad, el tener y el don se entrecruzan, luchan y se responden. Basta con habernos inclinado sobre estos abismos y haber señalado su lugar. Sobre las realidades últimas que pueden encontrarse en ellos, la manera como pueden sellar todo el edificio que acabamos de describir, distintos sistemas de pensamiento que deben realizar un combate común a favor de la organización personalista de la ciudad de los hombres, aportan profesiones distintas que no son ya de la incumbencia de esta ciudad.

Encontramos, pues, la comunión inserta en el corazón mismo de la persona, integrante de su misma existencia.

II. LA CIVILIZACIÓN PERSONALISTA, PRINCIPIO DE UNA CIVILIZACIÓN COMUNITARIA

Hoy, cuando la elocuencia abandona las virtudes del liberalismo para cantar las alabanzas de lo colectivo, es conveniente subrayar a la vez todas las ilusiones que se preparan de este lado, tras haber vaciado la copa de las ilusiones de la libertad (1). Ni la multiplicación de los grupos, ni su adensamiento nos aseguran que el espíritu comunitario haga progresos sólidos y reales. Una riqueza abundante puede enmascarar una profunda decadencia orgánica. Determinada proliferación puede ser incluso, como sugiere Bergson, la señal del absurdo, y determinado gigantismo, el signo de la debilidad. Se ha visto después de la guerra cómo varios de estos cuerpos imponentes, que se creían construidos a cal y canto, se han desmoronado un día de golpe. Tras haber despejado los cimientos de la persona, nos es preciso buscar las condiciones orgánicas de una verdadera comunidad.

LOS GRADOS DE LA COMUNIDAD

La despersonalización del mundo moderno y la decadencia de la idea comunitaria son para nosotros una sola y misma disgregación.

Ambas conducen al mismo subproducto de humanidad: la sociedad sin rostro, hecha de hombres sin rostros, *el mundo del se* (2), donde flotan, entre individuos sin carácter, las ideas generales y las opiniones vagas, el mundo de las posturas neutrales y del conocimiento objetivo. Es en este mundo, reino del *se dice* y del *se hace*, donde surgen las masas, aglomerados humanos sacudidos a veces por movimientos violentos, pero sin responsabiildad diferenciada (3). ¿Cuándo abandonarán nuestros políticos esta palabra injuriosa de la que hacen una mística? Las masas son desperdicios, y no comienzos. Despersonalizada en cada uno de sus miembros, y, en consecuencia, despersonalizada como totalidad, la masa se caracteriza por una mezcla singular de anarquía y tiranía, por la tiranía de lo anónimo, la más vejatoria de todas en cuanto que oculta todas las fuerzas, auténticamente denominables, que se recubren de su impersonalidad. Hacia la masa tiende el mundo de los proletarios, perdido en la triste servidumbre de las grandes ciudades, de los bloques-cuarteles, de los conformismos políticos, de la máquina económica. Hacia la masa tiende la desolación pequeño burguesa. Hacia la masa se desliza una democracia liberal y parlamentaria olvidadiza de que la democracia era primitivamente una reivindicación de la persona. Las *sociedades* pueden multiplicarse; las *comunidades*, *acercar* a sus miembros, pero ninguna

comunidad es posible en un mundo donde no hay ya prójimo, donde no quedan más que *semejantes* que no se miran. Cada uno vive en sí mismo, en una soledad que se ignora incluso como soledad e ignora la presencia de otra: a lo más, llama *sus amigos* a algunos dobles de sí mismo, con los que puede satisfacerse y tranquilizarse.

El primer acto de mi iniciación a a vida personal es tener conciencia de mi vida anónima. El primer paso, correlativo, de mi iniciación a la vida comunitaria es tener conciencia de mi vida indiferente: indiferente para los demás, porque ella está indiferenciada de los demás. Estamos aquí por debajo del umbral en que comienza la vida solidaria de la persona y de la comunidad.

Las masas, a veces, son poseídas por una violenta necesidad de autoafirmación y se transforman en lo que ya hemos llamado *las sociedades en nosotros*. Ejemplo: un *público*, una sociedad fascista, una clase militante, un partido viviente, un *bloque* o un *frente* de batalla. Aquí vemos el primer grado de la comunidad. El mundo del *se* no tenía dibujo: el mundo del *nosotros* adquiere unas referencias, unas costumbres, unos entusiasmos definidos. El mundo del *se* carecía de voluntad común: el mundo del *nosotros* posee unas fronteras y se yergue en ellas con vigor. El mundo del *se* es el mundo del abandono y de la indiferencia: el mundo del *nosotros* se templa por una abnegación consentida y a menudo heroica a la causa común. Pero este *nosotros* violentamente afirmado no es, para cada uno de los miembros que lo profesa, un pronombre personal, un compromiso de su libertad responsable. Demasiado frecuentemente le sirve para huir de la angustia de la elección y de la decisión en las comodidades del conformismo colectivo. Se atribuye las victorias del conjunto y arroja sobre él los errores. Esta forma elemental de comunidad, por ser ardiente y llevar a cada individuo a un grado elevado de exaltación, se constituye, pues, si no se está en guardia, contra la persona. Tiende a la hipnosis, como la masa anónima tiende al sueño. Es incluso, y lo hemos visto en los fascismos y lo comprobaremos en los frentes políticos, la última fiebre de una sociedad que se disuelve. Propende de modo innato a la concentración, al gigantismo: es decir, al mecanismo y a la opresión.

Una forma más flexible, más viva, de las *sociedades en nosotros* que la sociedad del tipo *bloque* es la que nos ofrece la camaradería y el compañerismo. Una vida privada abundante circula por ella, de una amplitud lo bastante corta como para animar con ella a toda la extensión, para llegar al alma del grupo en el momento mismo en que se realiza. Comunidad que es ya mucho más humana que las precedentes: un equipo de trabajo, un club deportivo, una escuadra, un grupo de jóvenes. Sin embargo, efervescente y animada, puede ilusionar sobre su propia solidez; la vida, el dinamismo, habrán sido tomados por una realidad más profunda. Entrenamiento maravilloso, no pasa de ser una comunidad de superficie, donde se corre el riesgo de apartarse de sí mismo, sin presencia y sin relación verdadera.

Inferiores, sin duda, en espiritualidad, pero superiores en organización son las sociedades vitales. La unión reside en el hecho de llevar una vida en común y de organizarse para vivirla lo mejor posible. Es, pues, en sentido amplio, biológica. Los valores que la rigen son la tranquilidad, el vivir bien, la dicha: a saber, lo útil, más o

menos lejanamente dirigido a lo agradable. Ejemplo: un paisanaje, una economía, una familia, que ningún otro lazo espiritual mantiene más que una especie de nido hecho por los hábitos y una división, que se ha convertido en automática, de los trabajos domésticos. Las funciones están repartidas, pero no personalizan a los responsables: en rigor, son intercambiables. En ellas, cada uno vive una especie de hipnosis difusa; si él piensa, piensa las ideas que segregan los intereses de la asociación o sus intereses en la asociación. Las piensa bajo la forma de una afirmación agresiva, sin que busque extraer los valores objetivos que podrían servir o el drama propio de cada uno de sus miembros. La persona tampoco gana nada en esta forma de asociación. Toda sociedad vital se inclina hacia una sociedad cerrada, egoísta, si no está animada desde el interior por otra comunidad espiritual en la que se injerta. La vida no es capaz de universalidad y de entrega, sino únicamente de afirmación y de expansión. Se percibe aquí la ilusión y el peligro de todo despertar comunitario que no esté fundado más que en una exaltación de los poderes vitales o en una organización científica de la ciudad.

La sociedad razonable, que apela a la razón impersonal del racionalismo burgués o del cientifismo materialista, cree escapar a este peligro. Nosotros la vemos oscilar entre dos polos:

Una sociedad de inteligencias, donde la serenidad de un pensamiento impersonal (en el límite de un lenguaje lógico riguroso) aseguraría la unanimidad entre los individuos y la paz entre las naciones. ¡Como si este esperanto de gran lujo pudiese reemplazar al esfuerzo personal y sustituir a la realidad viva! Por algunos bocetos del pasado cabe imaginar qué furia tiránica podría alcanzar, bajo una máscara de imparcialidad universal, o bajo un fanatismo confesado, tal sociedad. Creyendo en la infalibilidad automática de su lenguaje, los dogmáticos están dispuestos nada menos que a dar a los hombres el tiempo necesario, la libertad necesaria, para acceder a la verdad. Aristócratas por añadidura, son ellos los que instalan férreas policías sobre el conformismo y la hipocresía legales.

Las sociedades jurídicas contractuales, que no son más que eso, no sólo no miran a las personas, a las modalidades de su compromiso, a la evolución de su voluntad, sino que ni siquiera contemplan el contenido del contrato que las vincula. Es decir, que, fuera de una organización viva de la justicia, de la que el derecho no debe ser más que un simple servidor, ellas llevan un germen de opresión incluso en su juridicismo.

Así se comprueba definitivamente la imposibilidad de fundar la comunidad esquivando la persona, aunque fuese sobre pretendidos valores humanos, deshumanizados porque están despersonalizados. Reservaremos, pues, el nombre de *comunidad* a la única comunidad válida y sólida, la comunidad personalista, la que es, más que simbólicamente, una persona de personas.

Si fuese preciso dibujar su utopía, describiríamos a una comunidad en la que cada persona se realizaría en la totalidad de una vocación continuamente fecunda, y la comunión del conjunto sería una resultante viva de estos logros particulares. El lugar de cada uno sería, en ella, insustituible, al mismo tiempo que armonioso con el todo. El amor sería su vínculo primero, y no ninguna coacción, ningún interés

económico o vital, ningún mecanismo extrínseco. Cada persona encontraría allí, en los valores comunes, trascendentes al lugar y al tiempo particular de cada uno, el vínculo que los religaría a todos.

Sería sumamente peligroso suponer este esquema históricamente realizable. Pero, ya se le tome como un mito director, o bien se crea, como el cristiano, que, realizado más allá de la historia, no deja de conferir a la historia una dirección fundamental, es él quien debe orientar el ideal comunitario de un régimen personalista.

El aprendizaje del *nosotros*, efectivamente, no puede prescindir del aprendizaje del *yo*. El le acompaña y le sigue en sus vicisitudes: el anonimato de las masas está hecho de la disolución de los individuos; la crispación de las *sociedades en nosotros* responde a este estadio en el que la personalidad está obstinada en la afirmación de sí o cerrada sobre su tensión heroica. Pero cuando comienzo a interesarme por la presencia real de los hombres; a reconocer esta presencia frente a mí; a aprehender la persona que ella me revela, el tú que ella me propone; a ver en ella, no una *tercera persona*, un no importa qué, una cosa viva y extraña, sino otro *yo mismo*, entonces he realizado el primer acto de la comunidad, sin la cual ninguna institución tendrá solidez.

Sólo se debe, pues, a la miseria del lenguaje el tener que definir con dos palabras un régimen, una revolución personalista y comunitaria. Lo social objetivado, exterioriza, considerado separadamente en una comunidad de personas, no es ya un valor humano ni espiritual: a lo más, un organismo necesario y, en ciertos momentos, peligroso para la integridad del hombre. Lo Público está corrompido si se opone a lo privado, y si, en lugar de apoyarse sobre él, lo comprime y rechaza. Hay por tanto un desorden simétrico de esta búsqueda de la personalidad o de esta vida privada que encierran al hombre en unos egoísmos cerrados. La humanidad no es más que una abstracción impensable, y mi amor a la Humanidad, nada más que una pedantería, si yo no testimonio a mi alrededor lo que es el gusto activo y atento de las personas singulares, una puerta abierta a todo extranjero.

Naturalmente que la organización de la ciudad, en la práctica, debe anticiparse a este crecimiento interno de la comunidad en la medida exacta en que la indiferencia y el egoísmo la retardan y en que los acercamientos materiales, al multiplicarse sin descanso, solicitan de los hombres una unión cada vez más orgánica allí donde parecen poner cada vez menos complacencia en prepararse a ello. No puede esperarse que todos los hombres consientan en convertirse en personas para construir una ciudad. No se puede esperar que la revolución espiritual esté terminada en los corazones para comenzar las revoluciones institucionales que pueden, al menos, ahorrar la catástrofe en los mecanismos exteriores e imponer una cierta disciplina institucional a los individuos desfallecientes. Nosotros no hemos elevado el problema para arrancarlo a la realidad. Las ciudades humanas no se organizan según unos casos puros y unas situaciones ideales. Los hombres que las componen están allí completamente encenagados en la materia de su individualidad; las sociedades que tienen, para el bien de todos, unos derechos sobre su individualidad, son ellas mismas más o menos inorgánicas, están muy

alejados de una comunidad perfecta y, en consecuencia, cuando usan de sus derechos sobre los individuos, incluso en período normal, oprimen a las personas. Entre la inalienabilidad teórica de la persona y los deberes del individuo respecto a las sociedades cercanas, cada caso impondrá un desgarramiento: la historia de la ciudad estará hecha de subordinaciones abusivas, de compromisos, de choques. En lugar de una armonía, una tensión siempre a punto de romperse. Pero esta tensión es fuente de vida. Preserva al individuo de la anarquía y a las sociedades del conformismo. Los regímenes totalitarios que piensan eliminarla no conocen los recursos explosivos que existen en el corazón del hombre y que un día se volverán contra ellos.

SOLEDAD Y COMUNIDAD

En esta lucha, la persona no puede alcanzar nunca la libertad y la comunión perfectas a las que aspira. Ninguna sociedad humana, por tanto, puede eliminar los dramas y las grandezas de la sociedad. A un escritor de izquierdas que impetraba recientemente una organización de la sociedad destinada a hacer olvidar al hombre, una voz de extrema derecha la respondía justamente que el problema central del humanismo es, quizá, el enseñar al hombre cómo conocer y llevar su soledad. Pese a la apariencia, es también un problema de acción. Desconfiemos del político que ignora la soledad, que no le otorga un lugar en su vida, en su conocimiento de los hombres y en sus visiones del futuro: es como el burgués absorbido, materializado por sus actividades exteriores; no trabaja ya para el hombre, aunque se crea revolucionario. El sentimiento de la soledad es la toma de conciencia de todo el margen no espiritualizado, no personalizado, por tanto, de mi vida interior y de mi vida de relación. Ese sentimiento no da la medida de mi insociabilidad (no hablamos del sentimiento negativo del aislamiento), sino la suma de las indigencias de mi persona: en ningún sitio, quizá, lo experimento más ásperamente que cuando huyo de mí mismo y engaño mi sed de comunión al multiplicar mis relaciones objetivas con los hombres. No es desde fuera como se combate la soledad, mediante el cúmulo de relaciones, por la inflación de la vida pública; ni es mucho menos, como lo creían nuestros ingenuos sociólogos, por el estrechamiento de la solidaridad funcional. Todos estos medios pueden romper obstáculos, crear reflejos, ocupar esperas. A menos de que nos instalemos en una distracción pavorosa, no ahogan esta queja interior. Cuanto más alta es la cualidad de nuestra vida personal, más ampliamente la soledad abre sus abismos. Por ello, el lugar que se le da es, quizá, la mejor medida del hombre.

Muchos imaginan la sociedad de sus sueños tomando de modelo el ideal burgués que se hacen de su vida personal. Para ésta, una dicha modesta, pero sin vacíos, es permanecer *rodeado* hasta el último momento. Para el organismo social, una pirámide de tapujos donde el individuo esté tranquilizado desde todos los puntos por unos *contactos* sociales, unas familiaridades *concretas* que le enmascaran su drama y le ahorran el esfuerzo de elevar su imaginación o de ensanchar su aventura. Se olvida que la abstracción, bajo sus diversas formas, es también un hecho humano, es decir, un hecho espiritual. El conocimiento de las

cosas y de los hombres por contacto y familiaridad sensible es el más bajo grado del conocimiento y de la comunión; él crea la acción más primitiva y la menos humanizada. Del artesano, que sólo domina tres operaciones elementales, al jefe de industria (y por tal entendemos el jefe que lleva realmente en él, en su pensamiento y en su autoridad, la vida compleja de su empresa), hay un progreso y no una regresión. Lo que se quiere expresar y que se discierne insuficientemente cuando se denuncia la abstracción del mundo moderno, es que una forma particular, y particularmente inhumana, de abstracción, la abstracción matemática, se ha apoderado de su dirección y de sus mecanismos. Esta, en cuanto no conoce ni seres ni formas, tiende efectivamente a más dimensiones que el hombre no sabe ya abarcar con su acción y que le aplastan. Algunos, a quienes asusta este desbordamiento del hombre por sus creaciones, hablan entonces, en términos falsamente próximos a los que han sido empleados más arriba, de que el hombre se limite a los objetos que puede manejar, como si la cuestión no fuese el elevarlo a los que puede realmente pensar, y el ampliar su círculo: vuelta a la tierra, cruzada del artesanado, defensa del pequeño comercio, regionalismo ingenuo, formas todas ellas de cierto *proximismo* cuya creencia principal es que la comunidad es resultado del acercamiento material del hombre y de las cosas o de los hombres entre sí. Transformando en sistema unos correctivos, como veremos, necesarios, es preciso denunciar en ello otras tantas tentativas para neutralizar la soledad y volver a sus proporciones honradas la aventura humana. La tensión necesaria, que una visión heroica del hombre debe mantener, entre la soledad y la comunidad, debería tenerse aquí presente. La persona no es una potencia de envergadura infinita. Pero no está hecha para inspirar sistemas mediocres de garantía contra la grandeza.

Notas

(1) Esprit, didembre de 1934, Révolution personnaliste; enero de 1935, Révolution communautaire.

(2) Cf. Maxime Chastaing, L'on, Esprit, agosto-septiembre de 1934.

(3) Definimos aquí un sentido técnico de la masa. No pretendemos que toda realidad a la que se aplica este nombre se reduzca a esta imagen-límite, aunque tienda siempre a ella.

ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES
DE UN
REGIMEN PERSONALISTA

EN PRO DE LA INICIATIVA HISTÓRICA

La creencia de que lo espiritual, sea cual sea la forma última en que se lo conciba, sigue siendo *asunto privado* de moral individual, es común a todas las doctrinas que hemos rechazado: al idealismo burgués, que abandona lo social a las *leyes de bronce*; al realismo fascista, que rechaza, hasta en la vida privada, cualquier otra autoridad espiritual que la del Estado; al materialismo marxista, para quien las pseudo-realidades espirituales y personales no tienen iniciativa primaria en los asuntos humanos.

El personalismo que hemos circunscrito coloca al contrario un valor espiritual, la persona, receptáculo o raíz del conjunto de los demás, en el corazón mismo de la realidad humana. La persona no es, como algunos conceden a veces, un coeficiente entre otros muchos de la aritmética social. No acepta ser relegada al papel de simple correctivo de una espiritualidad que le extraña. En las doctrinas de aquellas civilizaciones de las que nosotros renegamos, hemos señalado por espíritu de justicia cualquier huella, incluso confusa, de inspiración persanalista. Esta atención a los núcleos del personalismo en cualquier sitio donde aparecen escombros del mundo moderno, este gusto de la diversidad misma de sus aspectos, está tan justamente dominado por el espíritu mismo del personalismo que no pensamos nunca tener la tentación de renunciar a ello por cualquier nuevo dogmatismo en el que nos negaríamos a nosotros mismos. Unicamente nos interesa que esta atención no se disperse. Optar por el conjunto de valores que hemos resumido bajo el nombre de *personalismo* es optar por una inspiración que debe colocar su acento sobre las estructuras fundamentales y hasta en el detalle de todos los organismos de iniciativa humana.

El personalismo, desde hoy, debe tomar conciencia de su misión histórica decisiva. Ayer no era más que un impulso difuso y a menudo excéntrico en unos movimientos culturales, políticos y sociales muy distintos. Como todo valor que busca un nuevo camino histórico, ha inspirado durante cierto tiempo más indecisiones que líneas de conducta, más abstenciones que iniciativas. Hoy ha agrupado bastantes voluntades, ha elucidado suficientemente sus principios básicos y sus deberes próximos para jugarse a la luz del día su propia baza, que es la baza del hombre frente al mundo burgués, al marxismo y a los fascismos. Al inspirar también una concepción total de la civilización, vinculada al destino más profundo del hombre real, no tiene por qué mendigar un lugar en ninguna fatalidad histórica, y aún menos en ninguna baraúnda política; ahora, con la simplicidad y el desinterés de los que sirven al hombre, debe tomar en los sitios que están preparados a ello la iniciativa de la historia.

Sabemos que todas las formas de positivismo, reaccionario, tecnócrata, fascista o marxista rehusarán *a priori* toda competencia al personalismo. Para ellos son determinismos políticos, técnicos o económicos los que gobiernan la Historia. Hacer preceder una ciencia de la ciudad, o de la economía, o de la acción, de un prejuicio *teórico* o *sentimental* es, dicen ellos, injertar tres peligros en tres errores.

En primer lugar, las leyes de la moral individual se extienden indebidamente a la materia social: como en toda usurpación de competencia, no resulta de ello más que la anarquía. Por otra parte, a las enfermedades colectivas se aplican medicamentos individuales ineficaces, en los que se desvían otras tantas energías útiles para una defensa colectiva contra el mal social.

En segundo término, a unas realidades naturales, que evolucionan según unas necesidades y unas leyes propias, se aplican consideraciones ideales sin ninguna fuerza sobre ellas, puesto que las mismas proceden ya de una fraseología sentimental vacía, ya de un universo sobrenatural que no se mezcla en absoluto con las bajas realizaciones de la historia. Resultado nulo o pernicioso: no se hace más que *debilitar un poco lo que es fuerte, degradar un poco lo que es sólido, desconsiderar un poco lo que es noble en las acciones y en las instituciones terrestres en nombre de la moral ideal* (1).

Finalmente, si el poder llega a caer en manos de los ideólogos, o de sus discípulos, se supone que no dejarán de hacer de él una especie de teocracia o de clericalismo espiritual, reflejo en las instituciones de la primacía de lo espiritual que gobierna sus doctrinas.

Estas críticas y prevenciones se dirigen parcialmente contra cierto idealismo doctrinario o moralizante del que nos distinguimos con bastante claridad. Nuestro personalismo, cuando enraíza sus investigaciones, incluso técnicas, en la primacía de la persona, se mueve en un universo completamente distinto del mundo de los espiritualismos inconsistentes.

Porque es un realismo integral, atento a lo inferior como a lo superior, acepta e integra la existencia de las colectividades naturales y de las necesidades históricas que la técnica moral individual -lo hemos afirmado en el encabezamiento del manifiesto- no tiene competencia para resolver únicamente por sí misma. Hemos señalado, y nunca lo señalaremos bastante, que los problemas colectivos requieren un mínimo de soluciones colectivas; que el perfeccionamiento moral, radicalmente necesario para la solidez de las instituciones, no basta para dar la competencia técnica y la eficacia histórica; que las instituciones, por último, se transforman más rápidamente que los hombres, y deben suplir las debilidades de los individuos, tanto como sea posible, esperando los frutos de su buena voluntad. Pero decimos que los determinismos deben plegarse, en toda la extensión en que lo permite su resistencia, a los fines humanos superiores, y que las mismas colectividades naturales no se consuman en sus propias leyes, sino que están subordinadas a la eclosión y a la realización de las personas.

Hemos denunciado, y jamás lo denunciaremos bastante, los estragos causados por estas ideologías rígidas y alejadas de toda realidad que usurpan la representación de lo espiritual y oponen a la historia, creyendo servir la verdad, unos discursos morales, unas recetas para todo o unos esquemas lógicos. Este rigorismo orgulloso no tiene nada que ver con el realismo espiritual. Los que incluso consideran la verdad como metafísicamente trascendente a la historia, declaran que se halla encarnada, y que lleva una misma alma, unas mismas expresiones, bajo caras históricas que cambian con el espacio, con el tiempo y con los hombres. La

primacía de lo espiritual sobre lo técnico, lo político y lo económico no tiene ninguna analogía con la rigidez lógica o el moralismo formal que desde fuera pretenden imponer a la historia y a las instituciones unos esquemas trazados de antemano, un formulario que hay que tomar o dejar. En este sentido, ni siquiera los personalistas son gentes *morales*. El sentido del hombre personal entraña el sentido de la existencia y el sentido de la historia. Es decir, que el *ideal* personalista es un ideal histórico concreto, que no hace pareja nunca con el mal o con el error, pero que se aúna con la realidad histórica siempre mezclada en la que se han comprometido las personas vivas, para obtener de ella en cada ocasión, según los tiempos y los lugares, el máximo de realización.

Respecto a la última objeción, la concepción del Estado que expondremos más adelante aclarará la repugnancia que sentimos por cualquier régimen que imponga a las personas, por vía de órdenes colectivas, lo que pertenece a la libre adhesión de cada una.

Volvemos así a nuestra gran declaración del comienzo: ni doctrinarios ni moralizantes. El campo de la ideología y del discurso moral es precisamente ese terreno impreciso y etéreo que marxistas y burgueses tienden a colocar a medio camino entre un cielo vacío y una tierra extranjera: es una prudencia viva la que el personalismo quiere infundir en las estructuras sometidas al hombre, una prudencia que no las aborda desde el exterior, sino que desde el interior modifica su materia, orienta sus mecanismos e impulsa su movimiento.

ORIENTACIONES GENERALES

Debemos tener tan sólo el cuidado de no precipitar las conclusiones de esta sabiduría. El mundo moderno ha imaginado, probado y usado muchos sistemas polarizados en la omnipotencia del Estado, la anarquía del individuo o el primado de lo económico. No ha pensado apenas, ni apenas ha bosquejado de forma dispersa una civilización que, al integrar todas sus adquisiciones positivas, estuviese orientada a la protección y la eclosión de personas humanas. Nada se ha hecho para determinar, ante todo, conjuntado y con cierto rigor de concepción, las instituciones de una ciudad persona lista para ponerlas a prueba a continuación. Trabajo, y después, esperémoslo, historia de largo impulso, de los que sería presuntuoso querer hacer aquí algo más que indicar las condiciones previas y las exigencias generales, evitando vincular a unos resultados provisionales lo que debe seguir siendo inspiración de los intentos que ahora comienzan.

El personalismo debe imprimir a las instituciones una doble orientación:

1. Un condicionamiento negativo: no hacer nunca de alguna persona una víctima de su pesadumbre o un instrumento de su tiranía; no usurpar la parte propiamente personal del dominio privado y, en el dominio público, la vida de los particulares: proteger esta parte sagrada contra las opresiones posibles de otros individuos o de otras instituciones; limitar las violencias necesarias a las exigencias de las necesidades naturales y a las de un orden público dotado de un régimen flexible de control, de revisión y de progreso.

2. Una orientación positiva: dar a un número cada vez mayor de personas, y en definitiva dar a cada uno, los intrumentos apropiados a las libertades eficaces que le permitirán realizarse como personas; revisar a fondo unas estructuras y una vida colectiva que desde hace un siglo se han desarrollado con una rapidez prodigiosa al margen de la preocupación por las personas, y, por tanto, contra ellas; imbuir en todos los engranajes de la ciudad las virtudes de la persona, desarrollando al máximo, en cualquier nivel y en todo lugar, la iniciativa, la responsabiildad, la descentralización.

Las indicaciones que aquí daremos, que han sido pensadas en Francia, y teniendo como principal base experimental unas realidades francesas, no ocultamos que han de llevar, en el ejemplo e incluso en el estilo, la huella de su origen. A la universalidad engañosa de las fórmulas intemporales preferimos la universalidad viva que fácilmente se deduce de un testimonio singular. Que otros temperamentos nacionales encuentren la misma inspiración en formas más apropiadas a su temperamento, sobre una materia institucional y humana distinta. Unos primeros síntomas, que confirman una larga tradición, nos hacen pensar que la elaboración de una ciudad personalista será la aportación original a las revoluciones del siglo XX de los países occidentales, donde el sentido de la libertad y de la persona está particularmente vivo: Francia, Inglaterra, Bélgica, Suiza, España, principalmente. Siendo un principio tan próximo al hombre, nada obsta a que lleve a continuación su fecundidad, multiplicada por unas riquezas inesperadas, mucho más allá de este cantón del universo.

En el bosquejo siguiente, seguiremos no el orden de urgencia táctica, sino el orden que va de las instituciones más próximas a la persona a aquellas instituciones de alcance más amplio.

Notas

(1) Thierry Maulnier.

I. LA EDUCACIÓN DE LA PERSONA

PRINCIPIOS DE UNA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1)

Para una ciudad que quiera favorecer la eclosión de la persona, igual que para una ciudad que quiera esclavizarla, la obra esencial comienza en el despertar de la persona: desde la infancia. Las instituciones educativas, así como las instituciones que rigen la vida privada, están entre aquellas a las que los personalismos dan la mayor importancia. Ellos las basan en unos principios tan opuestos a una *neutralidad* impersonal como a un dominio de la colectividad sobre la persona del niño.

1. La educación no tiene por finalidad condicionar al niño al conformismo de un medio social o de una doctrina de Estado. No se debería, por otra parte, asignarle como fin último la adaptación del individuo, sea a la función que cumplirá en el sistema de las funciones sociales, sea al papel que se entrevé para él en un sistema cualquiera de relaciones privadas.

La educación no mira esencialmente ni al ciudadano, ni al profesional, ni al personaje social. No tiene por función dirigente el hacer unos *ciudadanos conscientes*, unos buenos patriotas o pequeños fascistas, o pequeños comunistas o pequeños mundanos. Tiene como misión el despertar seres capaces de vivir y comprometerse como personas.

Nos oponemos, por tanto, a cualquier régimen totalitario de escuela que, en lugar de preparar progresivamente a la persona para usar de su libertad y de sus responsabilidades, la esteriliza en el inicio doblegando al niño al triste hábito de pensar por delegación, de actuar por consignas y de no tener otra ambición que estar situado, tranquilo y considerado en un mundo satisfecho.

Si por añadidura la posesión de una profesión es necesaria a este mínimum de libertad material sin la cual toda vida personal se encuentra ahogada, la preparación a la profesión, la formación técnica y funcional no debería constituir el centro o el móvil de la obra educativa.

II. La actividad de la persona es libertad y conversión a la unidad de un fin y de una fe. Puesto que una educación fundada sobre la persona no puede ser totalitaria, es decir, materialmente extrínseca y coercitiva, no podrá ser, pues, más que total. Interesa al hombre en su totalidad en toda su concepción y en toda su actitud ante la vida. Y en esta perspectiva no puede concebirse una educación neutra.

Para evitar todo equívoco, se hacen necesarias ciertas precisiones. La idea de neutralidad envuelve al menos tres actitudes del espíritu distintas, e incluso divergentes.

Para algunos, implica una abstención completa de la escuela en todas las materias que suponen una concepción de vida positiva, esto es, en materia de educación en el sentido pleno que hemos dado a la palabra (2). Tal es precisamente la concepción de la neutralidad que nosotros rechazamos; los cristianos, por razones evidentes, y los no cristianos, en nombre de la grandeza y de la eficacia humanas

que desean para la escuela laica. Presupone que pueda separarse sin daño la instrucción de la educación: la segunda sería, como la religión, asunto privado que corresponde a la familia, con lo que la escuela, deslastrada así, podría consolidar a la primera en la indiferencia espiritual. Pero tal separación aprovecharía únicamente a las familias que posean los medios materiales Y el tiempo suficiente para asegurar al niño una educación continuada y competente.

Por lo demás, esta separación la creemos -y no sin reservas- más o menos legítima y posible para ciertas materias de enseñanza: las ciencias exactas y las técnicas. Pero no para otras. Y es así que la escuela, desde el grado primario, tiene como función enseñar a vivir, y no acumular unos conocimientos exactos o ciertas habilidades. Y lo propio en un mundo de personas es que la vida no se enseñe en ella mediante una instrucción impersonal suministrada en forma de verdades codificables. Tal concepción de la enseñanza reposa sobre el presupuesto racionalista de una verdad completamente justificable mediante la evidencia positiva y comunicable al modo académico (sin la sanción de la prueba personal que lo integra, en el sujeto que la recibe), en una vida finalizada por unos valores. Ignorando por decisión el fin último de la educación -la singladura vital de una persona- y los medios que son apropiados. Una escuela así concebida corre el riesgo de limitarse a los fines prácticos del organismo social: la preparación técnica del productor y la formación cívica del ciudadano. Debilita su defensa contra las intromisiones de este organismo, cuando no se abandona simplemente, por salvar una apariencia de cultura, a la acumulación sin sentido de *asignaturas* de enseñanza.

Finalmente, la práctica de la neutralidad así concebida se encuentra abocada a una serie de callejones sin salida. O la escuela que pretende ser neutra deja filtrar, difusa en la enseñanza, cierta doctrina hecha con el espíritu del tiempo: hoy la moral burguesa con sus valores de clase o de dinero, su nacionalismo, su concepción del trabajo, del orden, etc.; o ve su neutralidad desbordada por unos maestros que son hombres convencidos, que no aceptan vivir mutilados y que hacen, abiertamente o no, conscientemente o no, explícita o implícitamente, proselitismo católico, marxista, relativista, etc. No deberíamos escandalizamos de ello: es la revancha del hombre sobre la abstracción del sistema. Al no dar a la persona, en definitiva, más que el sentido de una libertad vacía, la prepara a la indiferencia o al juego, no al compromiso responsable y a la fe viva, que son la respiración misma de la persona.

Hay, por el contrario, otros dos sentidos en los que unas ideas que se designan comúnmente bajo el nombre de neutralidad son aceptables para nosotros.

La división metafísica de los espíritus en la ciudad moderna crea un derecho, para la familia agnóstica como para las demás, de recibir, en una escuela hecha para ella, no sólo una instrucción, sino una educación. Esta educación no será neutra en el sentido de que se abstendrá de toda afirmación sobre el hombre y de toda sugestión respecto al niño. El personalismo, fundamento inmediato de la libertad de enseñanza, define también una primera posición global sobre el hombre y sobre las relaciones entre los hombres, global, pero ya rigurosa. En una ciudad que le toma como base, ninguna escuela puede justificar o encubrir la explotación del hombre

por el hombre, la prevalencia del conformismo social o de la razón de Estado, la desigualdad moral y cívica de lás razas o de las clases, la superioridad, en la vida privada o pública, de la mentira sobre la verdad, del instinto sobre el amor y el desinterés. Por esto decimos que tampoco la escuela laica puede ser, ni debe ser, educativamente neutra. Esta concepción del hombre (y más allá de él, del niño) deberá eventualmente defenderla contra un Estado que confundiría el laicado con la indiferencia educativa, o el control con el monopolio. En esta perspectiva, es neutra únicamente, en el sentido de que no propone, aunque sea implícitamente, una preferencia por ningún sistema de valores objetivos más allá de esta formación de la persona.

Que esta segunda especie de neutralidad pueda por sí regir la escuela de lo que hemos llamado la familia agnóstica de una ciudad personalista, nos parece que creyentes e incrédulos pueden ponerse de acuerdo sobre ello. De distinta manera, ciertamente. El cristiano, y con él todo hombre que crea en una verdad total sobre el hombre, piensa que su libertad no es indiferente, sino que está llamada a cierto destino que se diversifica, por lo demás, en cada vocación personal: ¿Cómo podrían admitir que fuese mejor dejarle ignorar esta llamada, que proponérsela desde la infancia en toda su amplitud? ¿Cómo separarían la libertad de la salvación? No se podría, pues, prohibir a estos creyentes que consideren como superior en sí una escuela que es a sus ojos más total; ni tampoco al incrédulo que considere su escuela como un edificio realizado. Entre los mismos católicos, unos sólo concederán a la escuela llamada neutral una existencia de *hipótesis* (3) y de hecho; otros pensarán que no sólo la persistencia histórica de la división de los espíritus erige la hipótesis en una especie de derecho prescriptivo, sino que el respeto mismo de las vías propias de la persona crea un verdadero derecho para todo agnóstico, aunque sea en un régimen de mayoría católica, a un estatuto de igualdad civil. En cualquier caso, el amor que sienten hacia la escuela laica sus defensores debe conducirles, más allá de la neutralidad concebida. como indiferencia educativa, al personalismo que hemos definido más arriba, no dogmático, pero con todas sus consecuencias en materia de educación. Y los cristianos, por su parte, deberían alegrarse de que la escuela que ellos no controlan en absoluto, en lugar de un sectarismo, desarrolle lo que no es ni mucho menos una postura tan mala ante las llamadas de la verdad: una vida personal responsable y no predispuesta.

Una tercera intención está encubierta frecuentemente por la mística de la neutralidad. La cual expresa entonces una voluntad de liberar a la enseñanza, en cualquier sitio en que se dispense de afirmaciones partidistas; de proteger la verdad contra sus desviaciones polémicas; de eliminar la falta de honradez consciente e inconsciente, respecto del adversario, y el odioso simplismo de la refutación escolar; de preparar progresivamente al niño a comprender antes de juzgar. Es, en suma, un esfuerzo para eliminar los sectarismos en la enseñanza dondequiera que se den: aquí, para hacerla más auténticamente cristiana, allí, más auténticamente liberal. Esta voluntad, este esfuerzo, representan una postura de purificación, capital para el futuro de la escuela. No nos parece que sea puesto en duda por ningún personalista.

III. El niño debe ser educado como una persona por las vías de la prueba personal y el aprendizaje del libre compromiso. Pero si la educación es un aprendizaje de la libertad, es precisamente porque no la encuentra ya formada desde sus comienzos. En el niño, toda educación, como en el adulto toda influencia, obra mediante la tutela de una autoridad cuya enseñanza es progresivamente interiorizada por el sujeto que la recibe. ¿Cuál esta autoridad en materia de educación?

En primer lugar no es, de ninguna forma, el Estado, porque el Estado no se inmiscuye en la vida personal como tal. En tanto que la persona no es mayor de edad, pertenece a las comunidades naturales en las que se encuentra colocada por nacimiento, es decir, la familia, cualquier autoridad espiritual reconocida por la familia, y ayudándola, o en su ausencia supliéndola, el cuerpo educativo. Rechazamos, pues, el monopolio del Estado sobre la educación, igual que cualquier medida que tienda a asegurar este monopolio de hecho, aun cuando no esté proclamado.

No debe interpretarse falsamente la prerrogativa de la familia. Como prerrogativa de la familia sobre el Estado, no es un derecho arbitrario e incondicionado del predominio de la familia sobre la persona del niño. Está subordinado, en primer término, al bien del niño; en segundo lugar, al bien común de la ciudad. No debe hacemos olvidar la incompetencia, la indiferencia o el egoísmo lamentable de muchas familias, de la mayor parte, quizá, en materia de educación. Aquí, el Estado puede y debe realizar, con ayuda de los educadores, un doble papel de protección de la persona y de organizador del bien común. A él corresponde, por lo demás, asegurar la unidad civil de la ciudad en la diversidad espiritual de sus miembros, y garantizar al bienestar común la cualidad técnica de cada miembro de la ciudad en su tarea social. Le pertenece, por estos varios títulos, un servicio público de control que actúe sobre la apreciación y la concesión de títulos, las condiciones de aptitud para enseñar, la calidad de la enseñanza, la neutralidad política en el interior de la escuela y el respeto de la persona. Ese control debe al mismo tiempo hacerse efectivo y estar garantizado contra la arbitrariedad mediante un estatuto flexible. Para no tomar un carácter inquisidor o cesarista, debe hacerse en colaboración con los cuerpos docentes y las familias.

Las fronteras de estos diversos poderes, unos con otros, y de todos con los derechos del niño, son inciertas, peligrosas y discutidas. A la experiencia corresponde sU trazado, asegurando con ello las comunicaciones.

POR UN ESTATUTO PLURALISTA DE LA ESCUELA

En la diversidad de las familias espirituales, sólo una estructura pluralista de la escuela puede salvarnos a la vez de los peligros de la escuela *neutra* y de la amenaza de la escuela totalitaria.

I. El Estado no tiene el derecho de imponer, mediante un monopolio, una doctrina y una educación. Cada familia espiritual que justifique localmente un mínimo de niños que educar y un acuerdo mínimo con los fundamentos de la ciudad

personalista, tiene derecho a los medios eficaces de asegurar a los niños la educación de su elección. Es normal:

1. Que el Estado organice con su iniciativa y mantenga con el impuesto común una escuela no dogmática para los que no quieran vincularse a ninguna de las familias espirituales. A consecuencia de la prolongación de la escolaridad obligatoria, cabe esperar que los padres de las clases no instruidas confíen cada vez en mayor número el cuidado de educar moral e intelectualmente a sus hijos a estas escuelas neutras. Importaría, pues, que en estos establecimientos, donde se encontrarán reunidos maestros de todas las opiniones, éstos no sean distribuidores de *asignaturas* yuxtapuestas las unas a las otras, sino que adquieran una conciencia cada vez más completa de su persona tras su función y se den cuenta de la necesidad de formar entre ellos una comunidad educativa con el fin de ordenar su enseñanza.

2. No menos normal es que el Estado ejerza sobre las escuelas distintas de la Escuela Estatal el servicio público de control definido más arriba, y tome las medidas necesarias para que este control sea efectivo. Lo ejercerá en colaboración con el municipio, las comunidades de maestros, las agrupaciones de padres y las agrupaciones espirituales organizadoras de estas escuelas. Como es esencial para un control que éste a su vez no se halle subordinado, la legislación de la escuela definirá con precisión sus límites, al mismo tiempo que los puntos sobre los cuales decidirá en última instancia.

Todos los establecimientos privados, incluso los que vivan de sus recursos propios, son tributarios de este control mínimo. El Estado podría, por otra parte, dotar de una *escuela reconocida* a cada comunidad espiritual, bajo las condiciones más arriba definidas. Ejercería sobre esta escuela, libre de su inspiración metafísica, un control técnico más riguroso, exigiría la igualdad de títulos para los maestros y la igualdad de condiciones de ingreso de los alumnos con las Escuelas del Estado, y sin mantenerla en sentido propio, la compensarían de los gastos que ahorra a la escuela del Estado (4).

La actividad política de los cuerpos docentes, fuera de la escuela y de sus problemas propios, es libre dentro de los límites de la ley.

Las colectividades espirituales, familiares y profesionales interesadas en la escuela estarán provistas de recursos eficaces contra los abusos posibles del Estado en el ejercicio de su control.

II. Al esbozar el esquema de una escuela pluralista, no disimulamos la dificultad central a donde nos arrastran las realidades mismas del problema. ¿No se corre el riesgo, sustrayendo al niño al dogmatismo del Estado, de entregarlo a los dogmatismos particulares que no tendrán un cuidado tan escrupuloso con las exigencias de la persona y, con ello, de dividir el país en varias juventudes, cuya separación se prolongará hasta la edad adulta? En una palabra, ¿no se corre el riesgo de suscitar la aparición de varias escuelas totalitarias o, si se quiere, de legalizar, bajo el pretexto de la libertad, su dominio sobre el niño?

El peligro sería efectivamente real si no se reconociese la necesidad, en un régimen personalista, de unos organismos cuya competencia es asegurar

eficazmente las garantías de la persona. A ellos corresponde, mediante las condiciones impuestas a la formación de los maestros, gracias al espíritu de las oposiciones de ingreso y mediante la inspección, garantizar, sea cual sea la doctrina enseñada, que lo sea de acuerdo con los métodos que respetan y educan a la persona. Todo este cuidado pertenece a su poder de control. Si, por lo demás, realizamos una profunda transformación pedagógica de la escuela, con un predominio de la educación, y de la educación personal, sobre la erudición, la preparación a la profesión o la educación de clase, etc., toda escuela tenderá, por su mismo impulso, a establecerse dentro de este espíritu.

Pero esto no es todo. El pluralismo jurídico requiere como contrapartida indispensable que todo sea puesto en práctica para asegurar el contacto entre las distintas familias espirituales de la ciudad, para consolidar no una unidad dogmática imposible, salvo violencia espiritual, sino la unidad fraterna y orgánica de la ciudad. Ahí también tiene un papel el Estado personalista, y él podrá estudiar con las distintas colectividades espirituales los medios materiales de realizar este contacto, tanto en la escuela como en la profesión.

La solución que viene de inmediato a las mientes es la unidad de los instrumentos de educación en todos los sitios en que esto sea posible: elaboración de ciertos manuales comunes, redactados en colaboración, con un esfuerzo de imparcialidad, por los miembros de las distintas escuelas y adoptados por todas ellas; quizá unidad de local al menos para ciertos cursos y para los recreos correspondientes, mientras que otros cursos más vinculados a la educación general (como historia, moral, filosofía) serán autónomos, con un personal y, al menos para el internado, con edificios distintos. Esta última solución sin duda no está madura. Pero el pluralismo de la escuela se volvería indefendible si no viniese acompañado de un esfuerzo instrumental (y no solamente privado) que facilite la amistad fraterna de las distintas familias de la ciudad.

Notas

(1) Habíamos redactado estas conClusiones de forma muy parecida, al término de los trabajos de una comisión de amigos de Esprit de Bruselas, merecedora de que hagamos constar aquí lo mucho que ayudó a su elaboración; fueron incluidas entonces en un artículo cuya responsabilidad global asumieron J. Lefrancq y Léo Moulin, y en el que se abordaba el problema escolar belga (Esprit, febrero de 1936: Pour un statut pluraliste de l'école).

(2) La higiene, psíquica y mental, no es la educación. Huelga recalcar que nosotros dejamos voluntariamente fuera de estas definiciones semejante neutralidad dogmática y partidista, a la que más bien habría de llamar, con la desinencia de un sistema, *neutralismo*, y que se deriva, por liberales que sean sus defensores, de las doctrinas totalitarias.

(3) En el sentido en que la *hipótesis* se opone a la tesis como una solución óptica a la solución ideal.

(4) Cf. P.-H. Simón, L'Ecole et la Nation, Ed. du Cerf.

II. LA VIDA PRIVADA

APOLOGÍA DE LA VIDA PRIVADA

El lenguaje identifica frecuentemente vida personal con *vida interior*. La expresión es ambigua. Dice claramente que la persona tiene necesidad de un retiro, de meditación; que la espiritualización de la acción se acomoda mal con una preponderancia dada a la sensación, a la diversión, a la agitación, al suceso visible. Pero puede dar a entender que la vida normal de la persona se define mediante cierto aislamiento orgulloso o cierta complacencia egoísta. Ahora bien, hemos visto que la persona se encuentra al entregarse mediante el aprendizaje de la comunidad.

Pero también sabemos que esta comunidad no es alcanzada por la persona al primer impulso, ni nunca perfectamente. A fin de prevenirse contra la ilusión, bueno es que lo aprenda en su entorno, con un rigor exigente, sobre relaciones próximas y limitadas. Al par que la preparan a la vida colectiva, estas tentativas modestas contribuirán a formarla para un conocimiento directo del hombre y de sí mismo, sin intermediarios ni sucedáneos. La vida privada recubre exactamente esta zona de ensayo de la persona, en la confluencia de la vida interior de la vida colectiva, la zona confusa pero vital donde una y otra hunden sus raíces.

Más de una vez en su historia, el marxismo ha estigmatizado a la vida privada como fortaleza central de la vida burguesa, que es imprescindible desmantelar para establecer la sociedad socialista, de igual forma que los baluartes del dinero. La presenta entonces como una vida de círculo estrecho y de estilo mediocre, vinculada a la economía pasada de moda del artesanado profesional o doméstico. Ve en ella además la resistencia del empirismo a la racionalización social, del individuo a la penetración del Estado, el refugio envenenado de las influencias *reaccionarias*, una organización celular de resistencia a la revolución colectivista.

Nos adheriríamos de todo corazón a una parte importante de esta crítica si se contentase con descubrir este foco de podredumbre y de fariseísmo que recubre frecuentemente el honrado ropaje de la vida privada. Que en la zona corrompida por la decadencia burguesa los niños, empleando los términos del Manifiesto comunista, se conviertan en *simples objetos de comercio* o en *simples instrumentos de trabajo*; que la mujer no tenga en ella otra función que la de ser también *un instrumento de producción*; que, en un cierto mundo, *el matrimonio burgués sea, en realidad, la comunidad de mujeres casadas*, todo esto ofrece poca duda. Por debajo de esta podredumbre elegante se encharca aún de forma más triste el pantano pequeño burgués, mundo sin amor, incapaz tanto de la dicha como de la desesperación, con su avaricia sórdida y su lamentable indiferencia. Pero éstas no son más que contaminaciones de la vida privada por la mediocridad del hombre y la descomposición del régimen seca por dentro debido a la indigencia del alma burguesa, recibe desde fuera las aguas sucias del régimen, la corrupción del dinero, el egoísmo de las castas. Hoy no es posible defenderla honradamente sin haber decidido de antemano desinfectarla de toda esta pestilencia.

Si no fuese más que la pestilencia, muchos sentirían ante la crítica una conciencia feliz. Es preciso perseguir la decadencia del heroísmo y de la santidad hasta este círculo encantado de dulzura e intimidad donde están situados, con sus miedos y sus niñerías, todos los que no conocen ni el hambre, ni la sed, ni la inquietud, todos los que están sin agonías, los ungidos, los protegidos, los separados. La mortal seducción del alma burguesa les ha cazado al reclamo de algunos pseudo valores: mesura, paz, retiro, intimidad, pureza; unos pintores *sensibles*, unos poetas *delicados*, algunos filósofos de salón, la han dotado de amaneradas gracias; se ha fabricado incluso una religión para andar por casa, bonachona e indulgente, una religión de los domingos, una teología de las familias. Es justamente en estos cálidos refugios donde debemos perseguir el mundo privado burgués si queremos desintoxicar de él a sus mejores víctimas: allí es donde la ternura mata al amor, donde el deleite del vivir ahoga el sentido de la vida.

Pero este rigor debe proceder de un sentido más exigente de la auténtica vida privada, no de una insensibilidad a los valores privados. Nuestra crítica, incluso cuando denuncia los mismos males, continúa estando a cien leguas de ese racionalismo afectado para el cual la vida privada, al mismo tiempo que la vida interior, es una supervivencia reaccionaria o, como dicen nuestros pedantes, una forma de *onanismo místico*.

Por su corto radio, que la expone al particularismo y a la mediocridad, y la mantiene bajo la dominación directa de los egoísmos individuales, la vida privada ciertamente está siempre amenazada de intoxicación. No vale más que por la cualidad de la vida interior y la vitalidad del medio. En no menor medida es el campo de ensayo de nuestra libertad, la zona de prueba en la que cualquier convicción, cualquier ideología, cualquier pretensión, debe atravesar la experiencia de la debilidad y despojarse de la mentira, el verdadero lugar en que se forja, en las comunidades elementales, el sentido de la responsabilidad. En eso ella es también indispensable, tanto para la formación del hombre como para la solidez de la ciudad. No se opone ni a la vida interior ni a la vida pública, prepara a una y otra a comunicarse sus virtudes.

LA MUJER TAMBIÉN ES UNA PERSONA (1)

La deformación política que subyuga nuestra época no ha desvalorizado únicamente los problemas de la vida privada, sino que ha falseado todas sus perspectivas. La opinión pública no parece plantearse más que problemas de hombres, en los que sólo los hombres tienen la palabra. Unos centenares de miles de obreros en cada país trastornan el sentido de la historia porque han tomado conciencia de su opresión. Un proletariado espiritual cien veces más numeroso, el de la mujer, continúa, sin que ello produzca asombro, fuera de la historia. Su situación moral no es, sin embargo, mucho más envidiable, pese a las más brillantes apariencias. Esta imposibilidad para la persona de nacer a su vida propia, que, según nosotros, define el proletariado más esencialmente aún que la miseria material, es la suerte de casi todas las mujeres, ricas y pobres, burguesas, obreras, campesinas. De niñas, se les ha poblado su mundo de misterios, de temores, de tabús reservados

para ellas. Después, sobre este universo angustioso que nunca las abandonará, se ha corrido de una vez para siempre el telón frágil, la prisión florida, pero cerrada; de la falsa feminidad. La mayoría no encontrará nunca la salida. Desde ese momento viven en la imaginación, no como los muchachos, una vida de conquista, una vida abierta, sino un destino de vencidas, un destino cerrado, fuera del juego. Se las ha instalado en la sumisión: no la que puede coronar el más allá de la persona, el don de sí mismo hecho por un ser libre, sino la que es, por debajo de la persona, renuncia anticipada a su vocación espiritual.

Quince años, veinte años: un milagro las invade; durante dos, o tres, o cinco años, su plenitud les da una especie de autoridad recobrada, a no ser que, insuficientemente preparadas para dirigir su llama, tengan miedo de ella y la ahoguen. Algunas, privilegiadas o más audaces, llegan a escaparse en el momento preciso hacia un destino personal elegido y amado. La masa de las demás se aglomera en la madeja oscura y amorfa de la feminidad. Su pobre vida apenas se distingue como un hilo que cuelga y flota sin uso. Los hombres saben lo que se les va a pedir en la vida: ser buenos técnicos de algo, y buenos ciudadanos. Los que no piensan o no pueden pensar en su persona, al menos tienen desde la adolescencia algunos puntales en que asentar las líneas generales de su porvenir. Siglos de experiencia y de endurecimiento en los puestos de mando han determinado el tipo viril. ¿Quién habla de misterio masculino? Ellas, ellas son las errantes. Errantes en sí mismas, a la busca de una desconocida naturaleza. Giran en torno a la ciudad cuyas puertas les están cerradas. Seres perpetuamente a la espera, desorientados. He aquí aquéllas cuya vida se teje alrededor de una aguja, de los bordados (dieciocho años), a las ropas de recién nacido (treinta años) y a los zurcidos (sesenta años). He aquí a las que, carentes del poder de constituirse en persona, se dan esta ilusión exasperando una feminidad vengadora, y corren en pos de la belleza como en pos de Dios. He aquí estas máquinas limpias y perfectas que han dado su alma a las cosas y entregado la mitad de la humanidad. al triunfo titánico sobre el polvo, a la creación del buen comer. He aquí el ejército de desequilibradas arrastradas por doble vértigo de su vientre vacío y de su cabeza vacía. He aquí la fila muy olvidada, muy sin trabajo, de las solitarias. Y a través de este caos de destinos hundidos, de vidas en la vejez, de fuerzas perdidas, la reserva más rica de la humanidad sin duda, una reserva de amor capaz de hacer estallar la ciudad de los hombres, la ciudad dura, egoísta, avara y embustera de los hombres.

Fuerza aún casi intacta. Se yerra menos de lo que se cree cuando se habla de disipación. De este milagro del amor que tiene su sede en la mujer, en lugar de desarrollarlo, de realizarlo en cada una para que ella pueda a continuación darlo a la comunidad, se ha hecho una mercancía cualquiera, una fuerza cualquiera en el juego de las mercancías y de las fuerzas. Mercancía para el reposo o para el ornato del guerrero. Mercancía para el desarrollo de los asuntos familiares. Objeto (como se dice exactamente) de placer y de intercambio.

¿Qué necesitan para convertirse en personas? Quererlo y recibir un estatuto de vida que se lo permita. ¿Ellas no lo desean? ¿No es este precisamente el síntoma del mal?

Esta inercia de las interesadas no es, por otra parte, la principal dificultad. Sobre la naturaleza de la persona femenina sabemos bastante poco: el *eterno femenino*, las *labores propias de su sexo*, temas salidos del egoísmo y la sentimentalidad masculinas. En una rama humana que durante milenios ha sido apartada de la vida pública, de la creación intelectual y muy a menudo de la vida simplemente, que se ha acostumbrado en su relegación a la oscuridad, a la timidez, en un sentimiento tenaz y paralizador de su inferioridad, en una rama donde de madre a hija ciertos elementos esenciales del organismo espiritual humano han sido dejados en baldío, han podido atrofiarse durante siglos, ¿cómo discernir lo que es naturaleza, lo que es artificio, ahogo o desviación por la historia? Nosotros sabemos que la mujer está fuertemente marcada, en su equilibrio psicológico y espiritual, por una función, la concepción, y por una vocación, la maternidad. Esto es todo. El resto de nuestras afirmaciones es una mezcla de ignorancia desordenada de mucha presunción.

¿Vamos a afirmar por esto la identidad de la mujer y del hombre? Esto sería abusar, en sentido inverso, de la misma ignorancia. Digamos tan sólo que, dejando a un lado la maternidad, de la que además conocemos mal las consecuencias generales, no sabemos a ciencia cierta ni si existe una feminidad que sea un modo radical de la persona, ni lo que esa feminidad es. Sería un grave error tomar por atributos esenciales unos caracteres sexuales secundarios, incluso psicológicos, que no son más que aspectos de la individualidad biológica de la mujer. Un error práctico más grave sería creer que se desarrolla su vocación espiritual acentuando artificialmente lo pintoresco femenino. La persona de la mujer no está ciertamente separada de sus funciones, pero la persona se constituye siempre más allá de los datos funcionales, y a menudo en lucha con ellos. Si bien existe en el universo humano un principio femenino, complementario o antagónico de un principio masculino, es necesaria aún una larga experiencia para librarle de sus superestructuras históricas y apenas comienza. Serán precisas generaciones: habrá necesidad de tantear, de alternar la audacia, sin la cual la prueba se retrasaría, con la prudencia, que exige que las personas no se sacrifiquen a unos ensayos de laboratorio; será preciso algunas veces hacer como que apostamos contra lo que se llama *la naturaleza*, para ver dónde se detiene la verdadera naturaleza.

Entonces, poco a poco, sin duda, la feminidad se separará del artificio, se colocará en caminos que no sospechamos, abandonará los caminos que creíamos trazados para la eternidad. Al encontrarse, se perderá: queremos decir que no se constituirá ya, como hoy, en un mundo cerrado, artificial en gran parte, falsamente místico por su reclusión. Deslastrada de fáciles misterios equívocos, quizá llegue la mujer a alcanzar algunos grandes misterios metafísicos, desde donde comunicará con toda la humanidad, en lugar de ser una digresión en toda la historia de la humanidad. Al hombre satisfecho con un fácil racionalismo, ella le enseñará quizá que el *misterio femenino* es más exigente que esta imagen complaciente que él se ha formado y le empujará a su propio misterio.

De paso, habrá roto el círculo encantado de este mundo artificial y aún turbio, extraño a la ciudad de los hombres, donde el hombre la mantiene contra sus

instintos. Puede romperlo por el lado de la suficiencia viril, de su corto racionalismo, de su sequedad de corazón y de su brutalidad de estilo: ha estado tentada de hacerla, y no parece que haya tenido éxito. Pero ella puede también atravesado por esa inmensa zona que el hombre moderno ha desdeñado, y de la cual el amor es el centro. Si se atreviese a hacerla, sería ella quien hoy trastornarse la historia y el destino del hombre. Soñamos en la ciudad donde la mujer colaboraría con la riqueza de una fuerza sin emplear. Se trata de la papeleta de voto y de ciertas reivindicaciones pretenciosas a unos despojos que el mismo hombre ya no quiere. La mujer, entonces, no sólo habrá conquistado su parte en la vida pública, sino que habrá desinfectado su vida privada, y elevado a millones de seres desorientados a la dignidad de personas; asegurando, quizá, el relevo del hombre desfalleciente, habrá vuelto a encontrar en sí misma los valores primeros de un humanismo integral.

DE LA FAMILIA CELULAR A LA FAMILIA COMUNITARIA

Si al racionalismo le es sospechosa la persona, porque presiente en ella lo irracional fundamental, la familia, irracional de irracionales, no debe satisfacerle mucho más. Una sociedad ligada por el simple azar del nacimiento, medio artesana, que por su mezcla de hijos y adultos es rebelde a toda sistematización, no debe ser sino irritante para la razón pura. Por el contrario, una civilización más sensible a los valores de la persona que a los de la razón geométrica ve en la institución familiar una adquisición definitiva, el medio humano óptimo para la formación de la persona.

Tal es, al menos, la familia en su perfección realizada. De esta comunidad viviente a la familia que nos ha sido históricamente dada, hay una separación suficiente para justificar un proceso.

De hecho, supone dos procesos.

El primero es un proceso histórico trivial. Alrededor de un tema esencial, la institución familiar ha conocido en el curso del tiempo diversas estructuras. Cada época siente la tentación de confundir un modo transitorio, el que ella encubre, con los valores permanentes a los que ese modo da un nuevo rostro. Es lo que hacen hoy un número elevado tanto de fieles como de adversarios de la familia. A los unos y a los otros, la familia se les presenta como vinculada a una economía artesana (ahorro, cocina y cuidados familiares), o a valores de la tierra (la casa de la familia), y hasta feudales (cierto autoritarismo paterno en la elección de la profesión, del matrimonio, etc.). Si una evolución de las costumbres y de las instituciones llega a afectar a estas supervivencias puramente sociológicas, las buenas almas sienten pavor y creen que la institución se desmorona en sus fundamentos. Entonces, para salvarla, se arrojan sobre ideologías defensivas puramente reaccionarias, condenadas por el desarrollo de la historia, sin imponerse en la verdad. Y con ello comprometen realmente lo que desean conservar, con mayor beneficio para los verdaderos adversarios de la familia.

Los paladines de lo eterno han pecado siempre por defecto de imaginación. ¿En qué reconocer lo eterno, si no es en que pervive, contra las previsiones de los espíritus estrechos, bajo las diferencias materiales de apariencia radical que le

impone el paso del tiempo? Bajo estas viejas formas, el artesanado familiar está caducado, igual que el artesanado profesional; y por muchas cualidades de invención que puedan emplear en la complicación de su cocina treinta amas de casa de un gran inmueble o de un grupo de viviendas, difícilmente nos harán creer que la espiritualidad total del inmueble se habrá alcanzado si unos servicios comunes liberasen a favor de obras más personales este agotador despilfarro de energías. Los novelistas nos han enseñado que la hacienda de la familia no engendra, ni mucho menos, una solidaridad familiar. Cuando el amor y la verdadera autoridadridad no han sido alcanzados, la mujer y el hijo lo han ganado todo en el declive del autoritarismo familiar. ¿Y entonces? Entonces es preciso tener buen cuidado en no confundir conservadurismo con fidelidad, y la familia en lugar de comprometerse en restauraciones académicas, encontrará en nuevas formas una consolidación de sus estructuras fundamentales.

Pero no queda dicho todo al contemplar esta adaptación histórica normal. Los defensores de la familia parecen admitir de ordinario en su exuberancia apologética que la familia es, por sí misma, por una especie de gracia automática, un medio favorable a la expansión espiritual de sus miembros. ¿Por qué aparentar que sea así, mediante un privilegio inesperado, una sociedad espiritual pura? Sociedad funcional en su base puede, como cualquier sociedad incluso natural, engendrar el conformismo, la hipocresía y la opresión. La familia, *régimen celular*: la palabra escandalizó en otro tiempo. Se ha fingido crer que no hería más que a los monstruos. ¡Pero, no! Es preciso tener el valor de decir que la familia, y a menudo la mejor, mata espiritualmente con su estrechez o su avaricia, y sus temores o sus automatismos tiránicos tantas y quizá más personas que la descomposición de los hogares. Es preciso tener la lucidez de constatar que una vigilancia heroica le es necesaria para no hacer del conglomerado de sus hábitos un peso que ahogará con él, a veces bajo la misma ternura, las vocaciones divergentes de sus miembros. Este valor, este heroísmo, raramente lo posee. Forzando la apología de las virtudes familiares sin denunciar con tanto ardor espiritual el peligro de las inercias familiares, se asegura, quizá, el respeto público de la familia, se la abandona a una lenta descomposición a cargo de sus enemigos interiores.

Esta forma de celo es una especialidad de la decadencia burguesa. Pero *su* familia no está lejos de haberla convertido en una sociedad comercial, todos cuyos actos decisivos están regulados por intereses del dinero. El amor se determina en ella a nivel de la clase social, y según el volumen de la dote; la fidelidad, mediante el código de la consideración; y los nacimientos, con arreglo a las exigencias del confort. El matrimonio oscila en ella de la transferencia de cuenta a la ampliación de un negocio; de la operación publicitaria a la puesta a flote. La mujer, siempre ella, sirve de mercancía. Los mismos que así cumplen con sus fidelidades a las tradiciones pagan salarios obreros que obligan a la mujer a hacer su jornada completa en la fábrica para alimentar a los hijos con los que se la regala; o unos salarios femeninos que llevan a cierta forma de prostitución a la mayor parte del proletariado femenino de las ciudades. Una acción simplemente moral, que excluyese de su campo, en la defensa de la familia, las responsabilidades aplastantes de una economía inhumana

y de la moral farisaica proveniente de las clases ricas, no puede ser más que una acción de burgués satisfecho. Nosotros le negamos toda autoridad.

La familia no se reduce a una asociación comercial ni a una asociación biológica o funcional. No ver en la pareja más que los problemas de adaptación y no esta lucha que mantienen dos personas, una con otra, una contra otra, hacia una invención nunca definitiva, lleva en seguida a no considerarla más que como una técnica de selección sexual y de eugenesia. En esta perspectiva de biólogos filósofos, no hay problemas más que con relación a la especie, no con relación a las personas: adecuar biológicamente a la pareja, hacerla proliferar y seleccionar el producto, para asegurar el predominio cualitativo y cuantitativo de la raza sobre las razas concurrentes; o, al contrario, limitar los nacimientos para asegurar al conjunto de la especie un mínimo de confort, son meros problemas de cría de ganado. La ley que prevalece es evidentemente la ley del más fuerte: en este caso concreto, la del hombre. El se reservará las nobles tareas, dejando a la mujer todos los trabajos serviles por virtud de la *ley natural de su sexo*, de un *genio femenino* (que como por azar es complementario exactamente del confort y de la satisfacción del hombre) culinario, hogareño, amoroso. Para este orden es bueno que la mujer no tenga otra vocación que la vocación -o el capricho- del marido, que ella no aspire a otra vida espiritual, en el mejor de los casos, sino por delegación y mediante persona interpuesta. El punto de vista biológico puro desemboca siempre en una opresión.

Además de estas funciones internas la familia es, por función externa, una célula de la ciudad. Nueva dominación del funcionalismo sobre las personas que ella cobija. Todos los regímenes totalitarios, estatistas o nacionalistas, la reducen así a una sociedad política al servicio de la nación. Y no son los únicos. A veces se escucha alabar, en los mismos medios bien pensantes (que desde luego proclaman su adhesión al personalismo cristiano) su *política de la familia*, su *política de la natalidad*. ¿Qué quiere decir esto? Engendrar hijos es, ante todo, engendrar personas, y no en primer término, o exclusivamente, engendrar pequeños contribuyentes anónimos, que multiplicarán sus presupuestos, pequeños soldados anónimos, que vendrán a reforzar los ejércitos, pequeños fascistas o comunistas que perpetuarán el conformismo establecido. El natalismo de los ministros, de los militares y de los dictadores, si bien puede detener el malthusianismo, subvierte radicalmente el sentido de una comunidad que está orientada primeramente a las personas que la componen y no a la sociedad nacional que la utiliza. Un resultado utilitario no ha excusado jamás una desviación espiritual.

¿Qué decir, finalmente, del juridicismo avaro, totalitario, rastrero que regula los asuntos exteriores de la familia burguesa? Anárquica y tiránica a la vez, es el más elemental de esos productos sociales, agresivos hacia fuera, opresores hacia dentro, que forman egoísmos al aglutinarse. Constituida en sociedad cerrada, se construye a imagen del individuo que le propone el mundo burgués: el sentido de la vocación y del servicio están en ella parejamente ahogados por la preocupación igualitaria y el espíritu de reivindicación; cualquier mística es igualmente expulsada de ella por el interés, la voluntad de poderío o, más comúnmente, la complicidad en el confort; las traiciones están enmascaradas por una rigidez hipócrita. Todos los medios

convergen a estrechar estos egoísmos sobre la fuerza que les da su asociación: espíritu de familia, honor de familia, tradiciones de familia, todas las grandes palabras se usan para disimular el nudo de víboras que no se quiere desatar. Ciudades de provincia, vestidas de blancor y de lino para el turista enternecido, protectoras ciertamente de heroicas fidelidades, ¡cuántos desesperados encerráis! Vuestro corazón erizado de odio, de desprecio, vuestros retiros hormigueantes de celos, de vigilancias, de conjuras, de idiotez, de despechos, ¿es eso el viejo tesoro de civilización que nosotros tenemos que salvar? Algunos hijos pródigos han escupido a la cara de estos fariseos la rebelión de una infancia oprimida durante demasiado tiempo. Su consejo no siempre es seguro, ni su requisitoria siempre mesurada: ¿el desorden engendra otra cosa que el desorden? Pero ellos son el signo que advierte una presión secreta: en nuestras ciudades, adornadas para el extraño hay cien prisiones oscuras donde un sinnúmero de personas son asesinadas a fuego lento bajo la protección de la ley; e infancias abortadas sin que hayan tenido tiempo siquiera de presentir la llamada de su vida. No hay ninguna dictadura visible, sino una dictadura invisible, la del espíritu burgués, de la avaricia burgUesa, de la hipocresía burguesa. Salvar la familia, sí, pero, para salvarla, descubrir estas llagas gangrenadas que se prolongan al tenerlas ocultas, y aplicar el hierro candente allí donde las hierbas, más inocuas, han mostrado, su inefectividad.

Ninguna de las críticas que preceden tienden a disolver la familia en no sé qué sociedad anárquica ideal. La familia está encarnada como la persona: en una función biológica, en unos marcos sociales, en una ciudad. No es, pues, únicamente un grupo accidental de individuos, o incluso de personas. Por su carne, ella es una realidad cierta, por tanto, cierta aventura que se ofrece, cierto servicio encomendado, ciertas limitaciones también pedidas a estas personas. Los individuos tienen que sacrificarle su particularismo, como ella tiene que sacrificar el suyo en aras del bien de un mayor número. Pero una frontera continúa intangible: la de las personas y de su vocación. Lejos de tener que sometérselas, la familia es, por el contrario, un instrumento a su servicio, y deroga si las detiene, las desvía o las hace marchar más despacio en el camino que ellas tienen que descubrir. La autoridad incluso, que le es orgánicamente necesaria como a toda sociedad, sigue siendo allí un servicio más que una relación de estricto derecho. Función biológica y función social la enraízan en una materia, viva o muerta, según el vigor de su alma. Y esta alma se revela en la libre búsqueda, por dos personas en primer lugar, por varias luego a medida que la persona de los hijos se constituye, de una comunidad dirigida hacia la realización mutua de cada uno. Esta comunidad de personas no es automática ni infalible. Es un riesgo que hay que correr, un compromiso que hay que fecundar. Pero únicamente a condición de tender a ella con todo el estuerzo, de irradiar ya su gracia, es como la familia puede ser llamada sociedad espiritual.

LA PERSONA DE LA MUJER CASADA

Llamada a su misión de persona, la mujer casada no puede ser ya en la familia el simple instrumento o el reflejo pasivo de su marido. Nosotros no pensamos que su *liberación* tenga *como primera condición la entrada de todo el*

sexo femenino en la industria pública (Engels), ni que las tareas del hogar estén afectadas de no sé qué coeficiente especial de indignidad. Es incluso ridículo en una unión sellada por el amor el ver cierta dependencia intolerable en el hecho de que la mujer viva, si es necesario, del salario de su marido.

Pero el amor no está siempre ahí, ni lo resuelve todo. Si tantos matrimonios, de la pequeña y de la gran burguesía, se anudan con una precipitación desconsiderada para acabar en tantos fracasos lamentables, es en parte debido al hecho de que las jóvenes, en lugar de ser educadas para sí mismas, están condenadas por la educación burguesa a alcanzar en el matrimonio tanto su subsistencia material como la espiritual. Alentada por la institución bárbara de la dote, un cálculo inevitable viene a desviar por ello la libertad de elección. Una condición primaria para que en cualquier hipótesis esté asegurada la independencia de esta elección respecto de las presiones económicas, es la adquisición por toda muchacha de un saber eventualmente remunerador. Con lo cual no ganará únicamente la autonomía material. Si el trabajo es una disciplina indispensable para la formación y el equilibrio de la persona; si la ociosidad es, como se dice, *la madre de todos los vicios*, no se ve la razón de que la mujer se libre de esta ley común. El mal de la mayoría de las mujeres ha fermentado en primer término en la desocupación: lenta tentación que, tras el miedo a la vida solitaria, el desconcierto del celibato, lleva a la apatía lenta en las tareas materiales o en la diversión mundana.

El ejercicio de un oficio por la mujer casada se presenta bajo aspectos mucho más complejos que su aprendizaje por la jovencita. Hasta la maternidad podrá serie un excelente antídoto contra el egoísmo de la pareja y la sentimentalidad confinada del aislamiento. Si generalmente el hijo motiva que el pleno ejercicio sea imposible, es conveniente que la mujer guarde el contacto con el exterior mediante un oficio de mitad o de un cuarto de jornada (a los que la legislación y la organización profesional deberán tomar en cuenta) o, si se quiere, mediante una ocupación benévola. La inhumanidad del régimen actual, que obliga a la mujer pobre al trabajo forzado, y la arranca de su hogar, y los excesos de cierta concepción marxista, no justifican en absoluto la reacción idiota de una *vuelta al hogar* materialmente concebida y sistemáticamente aplicada, que apartaría más completamente aún a la mujer del mundo; esto sacrificaría la adaptación viva de la mujer a su marido y con sus hijos a la ilusión de una promiscuidad material aumentada. La presencia física de la mujer en el hogar, ¿no se aliviaría considerablemente si se hiciese un esfuerzo para propagar los aparatos domésticos, si un reparto más equitativo de las cargas materiales fuese aceptado por el marido, si se concediese menos importancia a los refinamientos de cierto confort burgués y se difundiese más la concepción de la necesidad, por el bien de la pareja como por el de los hijos, de no confundir la intimidad cbn la promiscuidad permanente?

En cualquier hipótesis, la mujer casaqa debe ,gozar plenamente de los ingresos de su trabajo, en igualdad de derechos y cargas con su marido: salario igual a trabajo igual, y libre disposición del salario, con aportación por igual a las cargas del matrimonio en caso de trabajo exterior remunerado; derecho al salario

doméstico tomado del salario del marido, en caso de trabajo en el hogar. Es deseable, ciertamente, que la comunidad matrimonial esté tan bien establecida que se burle de cualquier jurisdicción. Pero la ley debe colocarse del lado del máximo riesgo, no de los logros felices. Y su papel es el de aportar un orden allí donde el amor la haría inútil.

A partir de estas garantías mínimas, sancionadas por la legislación, la mujer cesará de tener un destino a merced de su poder de compra, y su vinculación a su hogar dejará de significar para ella la renuncia a cualquier vida personal, el repliegue sobre la actividad doméstica. El autoritarismo masculino que rige aún nuestra vida familiar sufrirá quizá con ello, pero no la verdadera autoridad; y la familia esencial, comunidad de personas, comenzará a surgir únicamente entonces, para el mayor número de las formas inferiores de asociación.

LA PERSONA DEL NIÑO

La educación del niño es un aprendizaje de la libertad mediante una colaboración de la tutela y de sus poderes espontáneos. Lo que hemos dicho de la protección del niño contra el Estado es válido con relación a la familia en la medida en que ésta, de comunidad personal, tiende a degradarse en una sociedad cerrada. Igual que la mujer, el niño tampoco es un instrumento de la continuidad social o comercial de la familia o de las voluntades que ésta se forma a su respecto. La familia no tiene otra misión que la de tutora de su vocación. Todos sus esfuerzos deben ser orientados a hacerla surgir sin ilusión y a estimularla sin repugnancia. La ciencia y las costumbres dominantes hoy, que son una ciencia y unas costumbres de hombres y de adultos, desconocen el mundo de la infancia, su maravillosa realidad, sus exigencias, su fragilidad, y lo desconocen aún más que el mundo de la mujer. Lo desconocen y lo desprecian. Guardémonos mucho de idealizar ingenuamente a la infancia; nos acerca a formas brutas del instinto y a una naturaleza que no es totalmente *angelical*. Es, sin embargo, el milagroso jardín donde podemos enseñar y preservar al hombre antes de que haya aprendido a prescindir de la libertad, la gratuidad, el abandono. Cada infancia que protegemos, que fortificamos, despojándola al mismo tiempo de sus puerilidades, que llevamos hasta la edad adulta, eS una persona más que arrancamos a las invasiones del espíritu burgués, y, en cualquier sociedad que sea, a la muerte del conformismo. Es una fuente que guardamos viva. Igual para la familia que para el Estado, el interés puesto en el niño no debe ser un proyecto de apoderarse del niño. El liberalismo ha visto bien el problema pero, dando la vuelta al error, deja al niño a merced de los determinismos de su instinto y de su medio con el pretexto de no intervenir respecto a él. Una educación personalista es *intervencionista*, pero con la finalidad constante del desarrollo de la persona como tal. La mejor protección del niño contra las sociedades cerradas que le amenazan estará en hacer actuar concurrentemente, con títulos y grados diversos, a la familia, la escuela, el cuerpo educativo, el Estado, a fin de asegurar la limitación recíproca de sus abusos.

El medio familiar es el más natural para la expansión del niño. Es importante, sin embargo, que se limite el contacto del niño con el adulto, organizándole una vida

propia en la sociedad de los niños de su edad; de arrancarle al egoísmo y a la promiscuidad de la familia como sociedad cerrada, sin apartarle en absoluto de familia comunidad. Es importante, para asegurar desde muy temprano esta aireación de la vida privada, el regularizar la vida pública del niño en unos organismos libres cuya orientación será dirigida por la familia (guarderías infantiles, jardines de la infancia, exploradores, etc.). La educación velará también sobre ese momento crítico en que el adolescente debe largar la amarra que le vinculaba demasiado estrechamente al puerto familiar, a fin de aprender una libertad que será su virtud de adulto.

LA FAMILIA EN EXTENSIÓN

El predominio de la propiedad agraria ha podido justificar la concepción patriarcal de la familia, englobando ramas numerosas bajo la autoridad legal, o simplemente moral, de un mismo jefe. La evolución que ha restringido a la familia en torno a la descendencia en línea directa, aliviando el núcleo familiar, es un progreso feliz en el activo de la persona. Las supervivencias del régimen patriarcal en una sociedad en la que ha perdido su alma, manifiestan bastante el peso con que estos conformismos colectivos gravitan sobre los dramas individuales.

Una familia viva, en un régimen vivo, en unas condiciones económicas' humanas, es fecunda naturalmente. No es con medios exteriores y con primas al interés como se incrementa la natalidad de un país, sino dándole una economía equitativa y una fe. Precisemos además que, aunque la natalidad no debiera encontrar un límite en el egoísmo de la pareja, está subordinada a la salvaguardia de la persona física y moral de los padres y de cada uno de los hijos. Una concepción puramente cuantitativa de la maternidad, que no tuviera en cuenta los problemas difíciles que plantea esta exigencia primordial, un natalismo únicamente inspirado por el poder del Estado o la fuerza de la raza (elementos no despreciables, pero de carácter secundario) serían concepciones puramente materialistas, pese a los equívocos de las propagandas.

La familia es una comunidad natural de personas; es, pues, superior al Estado, que no es más que un poder de jurisdicción. Sus derechos, posteriores a los de sus miembros, son anteriores a los del Estado en todo lo que respecta a su existencia como comunidad y al bien de sus miembros como personas. Está, sin embargo, limitada por el Estado, regidor de la nación, y eventualmente por el representante jurídico de la Comunidad internacional, en toda la medida y en la exclusiva medida en que ella y sus miembros no son, con relación a estas sociedades, más que individuos partes de un todo. En virtud de una función que definiremos más adelante, estos poderes superiores en extensión tienen un derecho de supervisión e intervención en sus actos, dentro de los límites arriba indicados, y paralelamente un derecho de protección de las personas contra los posibles abusos interiores en la familia.

Notas

(1) Cf. N° especial de Esprit, junio de 1936.

III. LA CULTURA DE LA PERSONA

LA CULTURA BURGUESA

No es simplificar arbitrariamente el complejo sociológico de la cultura en una época dada, ni desconocer todo lo que, muy felizmente, trasciende así del sociologismo, el deducir de ella la dirección dominante a la que, en un período de decadencia continua, tiende a deslizarse el conjunto de sus realizaciones.

La cultura de los últimos ciento cincuenta años está marcada por el choque de la sociedad con el espíritu burgués. La huella se nos presentará mucho más clara cuando descendamos hacia las formas de cultura más relajadas o las más cristalizadas.

El mal es evidente si consideramos a la cultura en esta zona de gran difusión en la que se materializa en hecho social: opiniones comunes, ideas dominantes, sistemas, estilos, modas, materias de enseñanza. Sobre este plan, desarmada, subyugada hasta ser sombra de sí misma, no refleja más que los cuadros de la sociedad que la acepta. Sirve aún, está aún comprometida, pero al modo y, en el espíritu de los maestros, de igual forma que una sirvienta que recibe un salario por los trabajos de su oficio: o bien los poderosos del día la emplean para justificarse ante sus propios ojos; ellos adquieren entonces entre los intelectuales algunos lacayos sin ilusión sobre su tarea e impregnan el nivel medio de los demás de sus hábitos de pensar; o bien la desvían hacia los sueños, las evasiones, las fantasmagorías, que no tienen ya por función, como la verdadera poesía, realizar plenamente al hombre en la cúspide de su tarea, sino adormecer y desviar su voluntad. Funcionarios tolerantes e irresponsables, bufones diletantes e inconscientes, coleccionistas sin peligro de pequeña historia (véanse nuestras grandes revistas), de erudición (véanse nuestras tesis de la Sorbona), o de viejos libros (véanse nuestros académicos), he aquí el cuerpo selecto que distribuye hoy la cultura.

El mundo burgués esclaviza así, directa o confusamente, una zona cada vez mayor de la cultura que ha heredado y de la que ya no es capaz. Su acción disolvente es tanto más rápida y profunda en cuanto que, por instinto, relega la cultura al último escalón de sus jerarquías. Sigamos siempre el mal del exterior al interior. Si no los grandes oficinistas, ¿resisten al menos los creadores?

La condición que el mundo del dinero impone al intelectual y al artista les apartarían claramente de su vocación, salvo por heroísmos (1). No tienen acceso alguno a su sociedad a menos que la sirvan, renunciando al trabajo honrado por un pensamiento acomodaticio, o por un arte minoritario, clasista y snob, destinado al gusto de los salones y de las capillitas financieras. En rigor, el burgués es indulgente respecto a ellos cuando le divierten, aunque sea a su costa, si no estima la audacia demasiado peligrosa. A los demás, los rechaza como desperdicios de su estamento y los ignora. La desgracia es que, impregnado por el individualismo ambiente, el artista le ha cobrado gusto a este aislamiento y se ha dejado embriagar por su demonio interior hasta creerse el dueño todopoderoso de su arte, el profeta de

instinto divino, el demiurgo del mundo. Lo ha aceptado todo de sí mismo, los caprichos, las extravagancias, las perversidades, hasta encerrarse en la exploración de esa torre de marfil donde el marxismo finge ver la iglesia misma de lo espiritual. Cree vomitar al burgués y consiente en el mismo individualismo con el cual ha motejado al burgués. Por ello, el burgués que conserva un poco de imaginación se encuentra como en su casa tanto en Montparnasse como por el camino de Swann. ¡Cómo no le ha de agradar el sitio donde reina, bajo la dictadura de la fórmula y del gusto del día, un arte cuyo recurso último es la habilidad o la sorpresa? Sólo algunos artistas tienen una conciencia lo suficientemente lúcida para escaparse, pero no lo bastante viril para salir de la desesperación; ellos no se vuelven a algunas fuentes dispersas de la cultura más que en ciertas embriagueces debidas más a la hipnosis que al compromiso decidido y honrado en una vocación. Al mismo tiempo que al pensador o al artista, el mundo burgués envilece progresivamente al público que podría aún darles audiencia. A la parte más numerosa, y originariamente la más sana, el elemento popular; le ha impuesto un régimen de gran capitalismo en tales condiciones de vida que la preocupación por el pan cotidiano elimina de ella cualquier preocupación desinteresada. Para los demás, el mundo burgués ha reabsorbido todo valor en la carrera por el dinero bajo sus formas avaras o insolentes. Por encima de la vida, de las cosas, ha colocado, finalmente, su visión utilitaria, esquemática y cuantitativa que las depoja de su esplendor. Oprima a los hombres, o les favorezca, ¿qué lugar les deja, qué gusto, qué posibilidades para la meditación de la verdad o la contemplación de lo bello? De esta forma, un público cada vez más envilecido acelera a su vez el movimiento que arrastra al creador al servilismo o le condena al aislamiento alentando a su lado todas las pretensiones de los fabricantes.

Si pasamos de los hombres a las obras, descubrimos ya la intrusión de los valores burgueses en el acervo de problemas, de ideas, de temas que tienden a imponerse a la fabricación y al consumo ordinarios. Es preciso no contentarse en este punto con una observación fácil. Que el novelista o el pintor de esta época hayan escogido sus modelos más constantes en la sociedad burguesa, el hecho es más significativo que temible: se puede hacer una gran novela (o un gran cuadro) con un tema mediocre, y la primera literatura de los regímenes nuevos, demasiado próxima de su materia, es frecuentemente inferior en calidad a las mejores obras de la decadencia que la precede. Es más grave el hecho de que el tema deforme, por las pasiones que pone en acción, la libertad misma de la creación y la independencia de la búsqueda. Esta esterilización de la obra mediante el tema tiene testimonios muy distintos: simplificación dogmática de los personajes y de las ideas en las obras de justificación como la novela de Bourget o la crítica de Massis; desabrimiento de la inspiración en las sentimentalidades o *virtudes* burguesas; idealización de los problemas en el filósofo o el ensayista, que se abstrae de la *burda realidad*, y frecuenta con mayor gusto el teatro universitario de ideas que su drama vivo; o en el novelista especializado en los problemas que vegetan por los placeres de la ociosidad. El arte de evasión, al que se pide el hacernos olvidar la vida cotidiana, en el momento mismo en que la vivimos, y la rebelión de los inmoralistas, que no tiene

el valor de desembocar en una fe, no hacen más que girar alrededor de la misma descomposición, que transmiten insidiosamente a un público envilecido y sin defensa.

El *tema* corrompe mucho menos al creador y al consumidor de la cultura por los límites en que le encierra que por el hundimiento de valores que acompaña a esta limitación. No es principalmente desde fuera, por sus motivos, como la sociedad burguesa golpea de muerte a la cultura. Es desde el interior, expulsando la realidad que le da su medida y el esfuerzo que requiere.

Esta realidad es en sentido propio metafísica, trascendente a toda física, a la física social incluso, o aun sublime, como decía Kant: aunque no nos demos cuenta, asistimos a un derrumbamiento masivo y lento de la metafísica en la historia y la psicología; de las artes mayores en las artes menores; de la contemplación en la emoción; de la ciencia en la erudición; del sentido de la verdad en el gusto del análisis; de los gobiernos en las combinaciones; de la vida privada en los sucesos. Estos saberes separados de la sabiduría son prerrogativas de las que se disfraza una pretendida *élite* para asentar su suficiencia y cerrar sus fronteras. En los últimos grados de este derrumbamiento. la cultura burguesa no tiende ya a lo universal humano a la grandeza trivial, que unen; sino a lo raro, a lo distinguido, a lo oscuro, a lo pintoresco y lo decorativo, que singularizan y separan. No ya a lo sólido y a lo real, sino a los reflejos de lo psicológico y, después, lo patológico y lo anormal. No ya a la ascesis intelectual, una de las grandezas del mismo racionalismo que combatimos, sino al juego de la sensación pura, golosa de sus efectos. Al final de la decadencia, esa cultura se desinteresa de todo contenido para no actuar más que con las formas y los procedimientos. Tras haber rehusado el comprometerse para no plantear ya más que preguntas, ni siquiera pone ya en juego las interrogantes. La habilidad, el oficio, y el oficio que consiste en disfrazar el oficio, ocupan el lugar de la creación y del simple trabajo honrado del espíritu. La crítica no juzga más que sobre la base de esos artificios y sobre el rumor de los cenáculos. En este momento, ser cultivado consiste esencialmente en ser cobarde con elegancia.

Mediante esta vida interior, la cultura burguesa se inclina del lado del poder. Como escribía Denis de Rougemont (2): No hay ejemplos en la historia de que una literatura sin necesidad interior no haya sido finalmente utilizada ... Todo lo que no está ya al servicio de los hombres, está ya al servicio de aquello que les oprime.

ALERTA A LA CULTURA DIRIGIDA

Que el acto último de la cultura sea comprometerse y servir, no suspender el juicio y aislarse de la acción, ello no impide que este compromiso y este servicio sean únicamente concebibles como un intento de la persona organizando conjunta y progresivamente el terreno de su conocimiento y el de su acción. No es así como la concibe cierto antiliberalismo. Nos referimos aquí expresamente a cualquier estatismo cultural, fascista o marxista, que hace de la distribución de la cultura un monopolio del Estado o una función de la colectividad.

Hemos conocido formas radicales de esta servilización: la ortodoxia de Estado, que doblega directa o indirectamente todas las actividades culturales como

en la Alemania nazi o en la Rusia comunista, igual que todas las formas de intolerancia civil.

Pero existen otras más limitadas y no menos inquietantes (3). Se siente el desolador abandono de la creación y de la circulación culturales en el mundo moderno. Se las ve esclavizadas a un cuasi monopolio de los poderes y del espíritu capitalista, comprometidas por la desafección del público aun cuando su actividad continúe siendo libre. De ello viene a la mente el que una organización poderosa, edificada fuera del orden capitalista, podría competir en su dominación y despertar los intereses dormidos del público.

Esta es una idea embrollada. Parte de tres realidades exactas. Primera verdad: compete a las amplias organizaciones, y principalmente al Estado, poner en acción unos instrumentos de cultura (edificios, laboratorios, impresiones o manifestaciones costosas, etc.) que sólo ellas tienen los medios suficientemente poderosos para realizar. Segunda verdad: cuando el público ya no va a la cultura, es preciso que la cultura vaya al público y le estimule. Tercera verdad: la cultura sólo es general y unificadora. Pero cuando se da al Estado; o a cualquier academicismo centralizado, al mismo tiempo que la realización material de ciertos instrumentos poderosos, la dirección sistemática del movimiento cultural, se pierden estas dos verdades básicas en un laberinto fatal de contraverdades y trampas.

En primer término, el consúmo cultural descansa en la creación cultural, y la creación cultural es la obra, madurada en libertad, de personas singulares, o, para ciertas obras menores, de pequeñas comunidades de personas. En cuanto un organismo un poco pesado presione sobre esta espontaneidad creadora, a imponer al creador direcciones trazadas de antemano en lugar de la ascesis personal de la que sólo él conoce los caminos y el ritmo, en el mejor de los casos se producirán buenos objetos en serie; pero obras, en absoluto. Está de moda desde hace cierto tiempo entre los escritores marxistas el oponer a Prometeo, que roba el fuego del cielo y con ello pierde la libertad, con Hércules, que vence las fuerzas de la tierra y vive temido. Nosotros defenderemos a Prometeo. ¿Dónde iría a buscar el fuego si no es por encima de sus fuerzas habituales? Por encima o más allá de sí mismos, el artista, el pensador, el sabio, van a reconocer la realidad pictórica, musical, etc., que transmitirán en sus obras. Entre esta realidad y el hombre, la meditación personal es la única vía de comunicación posible. Cualquier obra, cualquier cultura que dirige su impulso hacia un fin situado por debajo de esta realidad, sigue siendo una obra o una cultura menor.

Tal es precisamente el peligro de una cultura dirigida que se apoya, o sobre la utilidad social, o sobre un sistema ideológico, o sobre un arte de masas. La utilidad social entra en juego en las artes menores, en las artes utilitarias (como la arquitectura) o en las realizaciones técnicas: en cualquier otro sitio compromete sus obras, que se envilecen en cuanto ya no están orientadas hacia su propia perfección sino hacia su función económica. Los sistemas ideológicos no hacen más que someter al creador deficiente a unos conformismos exteriores, y reducirlo a un fabricante sobre modelos dados: en ese momento, unos creen ser artistas cristianos

porque pintan iglesias, y otros ser artistas socialistas porque muestran hombres en camisa.

La preocupación por la comunidad plantea problemas cada vez más difíciles: al hombre que lleva el artista es a quien corresponde adquirirla; inserto en una humanidad que habrá expulsado el egoísmo, se habrá despojado de sus vanidades y estará lleno de caridad por los hombres, su arte tendrá quizá la dicha de llegar a un número mayor de hombres, pero lo hará por un exceso de gracia, y nunca por intención premeditada. El vínculo del artista con la obra y de la obra con el público es demasiado misterioso, demasiado distinto, demasiado imprevisible para que pueda ser objeto de premeditación incluso individual. Se tiene razón al decir que el creador hallará siempre más riqueza en un contacto con el pueblo auténtico que en la atmósfera confinada de los cenáculos. Pero este contacto afecta a la preparación del hombre para su obra, no a la ejecución misma de la obra, que no obedece a otras leyes más que a las leyes propias de la obra. Algunos críticos socialistas, incluso, no tienen dificultad en reconocer que el pueblo, y especialmente el proletariado de las ciudades, está hoy demasiado aburguesado y desinteresado por la cultura para orientar sólo hacia él las perspectivas de la cultura nueva. Es necesario ir más allá. Las colectividades no crean la cultura. La obstaculizarán siempre, bajo el mejor régimen, por su propensión natural a las simplificaciones, a las ampliaciones, a la facilidad. Por lo demás, le dan su trama, unos temas, una vitalidad, son la savia y el terreno de los que el creador no debería aislarse; pero sin él, no irían más allá del folklore, de una sabiduría más o menos utilitaria, de una mitología. El creador personal es quien da el arranque mediante el cual estas riquezas se hacen universales. Hemos hablado de la importancia que concedemos al renacimiento comunitario. Más adelante sostendremos una concepción federalista de la organización política. Con ello, nos sentimos más libres para denunciar ahora las tentaciones del *arte colectivo*, que subordina todas las artes a las utilitarias o a las artes menores, y especialmente a la arquitectura; volveremos a correr así el peligro de un federalismo cultural que sacrificaría la universalidad de las grandes culturas a unas dependencias más o menos íntimas con el folklore regional.

No pensamos solamente en el riesgo corrido por las obras cuando damos el grito de alerta ante la cultura dirigida. No hay necesidad de una clarividencia excepcional para prever el ejército de *primarios* que nos proporcionarían unas medidas masivas y precipitadas de *educación popular*. ¿Aristocratismo? Es todo lo opuesto. Conocemos, por el contrario, el igual reparto de las *élites* en todas las clases sociales, y que los hombres del pueblo poseen la mayoría de las veces más saber real que los profesores y los críticos que vendrán a enseñarles: y por ello queremos preservar estos brotes o estos gérmenes de una cultura fresca contra los designios de los semisabios. Con las mejores intenciones del mundo, se hará avergonzarse a estos hombres simples de su sabiduría informe o de sus gustos primitivos, se les imbuirá el respeto a todo el bagaje de los vendedores de instrucción, a la cantidad de cosas sabidas, a la habilidad, a la elocuencia. Creerán que conocen realmente cuando se hayan quedado maravillados por la coherencia lógica del primer sistema recién llegado y que realmente paladean porque han

aprendido las admiraciones reconocidas y los comentarios apropiados. No son las intenciones lo que nosotros atacamos. El fin último del personalismo es también darle a todo hombre sin excepción el máximo de verdadera cultura que pueda soportar. Sólo estamos contra los medios, exteriores y masivos, que obrarían en sentido inverso al fin propuesto.

DE UNA CULTURA PERSONALISTA

En nuestra crítica de la cultura burguesa y de la cultura dirigida hemos expresado, de pasada, todos los elementos de una cultura personalista. Basta con volverlos a mostrar brevemente.

1. El acto inicial de valentía de los intelectuales que quieran colaborar es abandonar y hundir el opulento navío de la cultura burguesa. No hay nadie entre nosotros que no haya luchado por ello y que no conserve de la lucha ciertas huellas, ciertas deformaciones. Primera tarea: llevar el fuego a todos los rincones. La educación no se puede rehacer: nosotros seguiremos siendo, sin duda, seres híbridos. Es una razón para no estar tan orgullosos de nuestra pretendida *élite*, pero no es una razón para no quemar nuestras impurezas, y sí para trabajar, a caballo sobre dos mundos, a favor de los herederos más jóvenes que nos llegarán mañana.

2. Hoy, como siempre, el recurso de la cultura está en el pueblo. Montaigne y Rabelais lo sabían, y Pascal y Péguy, que no por ello eran comunistas. El deber de los intelectuales personalistas no es el de *ir al pueblo* para enseñarle sus saberes más o menos contaminados, ni alabar sus insuficiencias, sino colocarse, con la experiencia que puedan tener del hombre y del verdadero saber, al acecho de todas las fuentes de cultura que buscan ciegamente su camino en la inmensa reserva popular. En ella discernirán con modestia las promesas, y, sin violentarlas, les ayudarán a encontrarse siguiendo su propio impulso. Creer que toda la fracción del pueblo que no está contagiada de decadencia burguesa lleva en su seno las promesas de la cultura nueva, no es sancionar la incultura, la vulgaridad y la indiferencia de la fracción contaminada. Tampoco es, como ocurrió durante largo tiempo en la URSS, reducir toda la cultura a lo que sigue estando cerca de la actividad técnica y encerrada en las consignas de un partido todopoderoso. Es sacar a la luz las *élites* obreras, campesinas, universitarias, etc., en las zonas más sanas de cada grupo humano, y mantener su diversidad. Marcel Martinet, Victor Serge, Henri Poulaille, Henri de Man, han expresado sobre esto ideas en que un personalismo socialista encontraría fácilmente dónde injertarse: únicamente se desearía, en algunos, que fuese menos exclusivamente obrerista.

3. Al tomar su savia en el pueblo, la cultura nueva no debe eludir esta exigencia fundamental de toda cultura que le transmite lo mejor de la herencia cultural: no hay más cultura que la metafísica y personal. Metafísica: esto es, que mira por encima del hombre, de la sensación del placer, de la utilidad, de la función social. Personal: esto es, que sólo un enriquecimiento interior del sujeto y no un acrecentamiento de su saber hacer o de su saber decir merece el nombre de cultura. Esta condición impone que el despertar cultural de los tiempos nuevos se haga por irradiaciones progresivas de unos núcleos independientes, y no con medidas

administrativas centralizadas; por lenta formación, y no mediante acumulación apresurada.

El régimen de los grupos de iniciativa cultural debe seguir siendo un régimen de libre concurrencia. Entre (ellos, el Estado no tiene por función más que el suscitar la emulación, alentar, excitar: y aún deben hacerle concurrencia a él en este cuidado las comunidades locales y las colectividades de trabajo, quienes contribuirán a romper, mediante su efervescencia, cualquier tentativa de estatismo cultural.

4. Metafísica: la cultura encuentra así un principio de totalidad; debiendo someterse siempre a los puntos de vista de la persona, se libra al mismo tiempo del totalitarismo.

Notas

(1) Número especial de Esprit, L'Art et la révolution spirituelle, octubre de 1934; L'Odre nouveau, De la culture, febrero de 1935.

(2) Esprit, Preface á une littérature, octubre de 1934. pág. 28.

(3) Esprit, Alerte á la culture dirigée, noviembre de 1936.

IV. UNA ECONOMIA PARA LA PERSONA

¿LO ECONÓMICO ANTE TODO?

La exorbitante importancia que hoy posee el problema económico en las preocupaciones de todos es signo de una enfermedad social. El organismo económico ha proliferado bruscamente a finales del siglo XVIII y, como un cáncer, ha cambiado o ha ahogado el resto del organismo humano. Carentes de perspectiva o de filosofía, la mayor parte de los críticos y de los hombres de acción han tomado el accidente por un estado normal. Han proclamado la soberanía de lo económico sobre la historia y regulado su acción sobre este primado, de igual forma que un cancerólogo que decidiese que el hombre piensa con sus tumores. Una visión más justa de las proporciones de la persona y de su orden nos fuerza a romper tal deformación de perspectiva. Lo económico no puede resolverse separadamente de lo político y de lo espiritual a los que está intrínsecamente subordinado, y en el estado normal de las cosas no es más que un conjunto de basamentos a su servicio.

El accidente histórico no es menos real y determinante. Ha afectado tan malignamente a todo el organismo de la persona y de la sociedad, que todas las formas del desorden, incluso espiritual, tienen una componente y a veces hay una dominante económica. Con miras a reabsorber esta monstruosa inflación de lo económico en el orden humano, debemos restituirle urgentemente a su propio lugar para desembarazar de él a todos los problemas a los que todavía falsea.

Esta interferencia de 10 económico con lo espiritual en las situaciones humanas nos da la medida y los límites que un juicio de orden *moral* en una materia que aparentemente sólo depende de una técnica rigurosa y de las determinaciones de la historia.

Existen, efectivamente, leyes económicas, procesos históricos determinantes, tanto más estrictos cuanto más les abdicamos completamente nuestra libertad. Una vez que se han impuesto, a veces es posible dislocarlos, más frecuentemente enderezarlos, pero no se les exorciza negándolos. Nos oponemos aquí a muchos moralistas cuya inspiración, en sus fórmulas generales, puede parecer vecina de la nuestra. Intelectuales desacostumbrados a la rudeza de ciertas realidades, hombres con demasiado tiempo libre que no conocen el poder de las violencias materiales, se han formado, además, en una época en que el individualismo y el idealismo impregnan sin saberlo las concepciones mismas de lo espiritual que les son formalmente opuestas. Se obstinan en pensar y en actuar como si los problemas que tocan al hombre, porque interesan a un ser personal y espiritual, no fuesen parte más que de la moral, y de la moral individual. Olvidan que las iniciativas de los individuos se inscriben en instituciones, sus desfallecimientos en determinismos, y que estos objetos nuevos exigen una ciencia nueva. Sobre las estructuras así constituidas que, *buenas* o *malas*, son siempre una amenaza de opresión para las personas, no se puede actuar, pasando un cierto grado de cristalización, según la técnica que arrastra a los hombres, sino sólo mediante las técnicas que fuerzan a las cosas. Se han separado de la persona y se han soldado a

las fuerzas impersonales del medio; y un personalista sabe bien que el hombre no está determinado por su medio, pero igualmente sabe que está condicionado por él. El discurso moral que *eleva el problema* hasta despojarle de sus servidumbres de la realidad conduce habitualmente a dos callejones sin salida. O bien frena las fuerzas de indignación y de renovación ante las formas visibles y escandalosas del desorden, embotando o desviando su sensibilidad de los desórdenes de estructuras que por sí solos han permitido el nacimiento de los escándalos: tales son todas las agrupaciones centristas *contra los corruptos*; o bien, sensibles al conjunto del desorden, equilibran los conceptos y armonizan los opuestos en una especie de reino moral que a cada uno corresponde alcanzar por sus propios medios. Como este reino pone en marcha a seres de razón más que a realidades históricas constituidas, su seducción sigue siendo ineficaz contra unas parcialidades que no son únicamente ideológicas, sino que están inscritas en las fuerzas y las instituciones vivas, con las cuales es preciso contar y emplear tácticas apropiadas.

Ante un desorden doblemente enraizado de ese modo en una dimisión espiritual y dentro de fuerzas consolidadas, el juicio y la acción deben ser realizados solidariamente sobre dos planos distintos. Pero estos planos están tan fuertemente aislados por este mismo desorden, que sus puntos de comunicación no siempre son evidentes. Una crítica integral, una acción total, están colocadas de esa forma en una situación tensa de la que no debemos renunciar a ninguna de sus exigencias. Constantemente debemos recordar a los técnicos, conservadores o revolucionarios, que ni un solo problema humano es soluble, ni definible siquiera, en técnica pura; de este lado tendremos que mantener contra los tecnócratas de cualquier obediencia la subordinación de lo económico a lo humano y, por este camino, a lo político. Pero constantemente también y desde el mismo punto de vista central, deberemos recordar, a los Que creen salvar el espíritu sin tajar en la carne, y al individuo sin intervenir en los mecanismos colectivos, que la lucidez de los principios no basta para dar competencia en la búsqueda de las soluciones técnicas; y que es una lucidez vana y peligrosa si no se aplica al estudio de la realidad histórica y de los determinismos que la impulsan, si sus tácticas no tienen asideros.

Es importante, por ello, distinguir claramente los problemas técnicos y tratarlos como tales, desembarazándolos de las pseudo-evidencias de un moralismo de cortas miras. Importa precisar en cada ocasión bajo qué aspecto un régimen económico es susceptible de un juicio moral, y bajo qué aspecto lo es de una condenación técnica, incluso cuando los dos juicios se entrecrucen en un mismo terreno, como frecuentemente sucede. Esa crítica técnica no tendrá más que un lugar reducido en las páginas que siguen; aquí se trata únicamente de trazar las líneas principales de cualquier régimen económico personalista, sin prejuzgar las investigaciones que sobre ello se desarrollarán. No hay ni qué decir, tras lo anterior que no la haremos independientemente de la realidad histórica contemporánea.

A. EL CAPITALISMO CONTRA LA PERSONA

ANTICAPITALISMO

La historia designará sin duda al anticapitalismo como el lugar común más afortunado de los años 1930. Importa elucidar este mito y separamos de las falsificaciones. La similitud de soluciones o de críticas no debe ilusionarnos: cuando la inspiración difiere en la raíz, el punto de convergencia no puede ser más que efímero y superficial.

En una primera categoría, rechazaremos las formas reaccionarias, en sentido propio, de anticapitalismo: reacción, contra el capitalismo actual, de intereses vinculados a las formas de economía precapitalista (oposición artesanal); o de prejuicios sociales que sobreviven en las clases destronadas por el capitalismo (mística más o menos feudal de ciertos medios tradicionalistas). Se puede agregar a ello el anticapitalismo bucólico que Duhamel representa en la Academia Francesa. Vinculadas a menudo a fidelidades conmovedoras, y planteando problemas concretos delicados, estas resistencias no tienen ningún interés histórico vivo, no tienen, hablando con propiedad, lugar alguno en las condiciones del mundo moderno.

Otras formas de *anticapitalismo*, mucho más importantes y actuales, se reducen a pleitos de familia. No son una negación formal de la ética y de las estructuras fundamentales del capitalismo, sino la protesta de una forma declinante o abandonada del capitalismo contra la forma hoy dominante. Así, el anticapitalismo de los *pequeños* contra los grandes (pequeños comerciantes, pequeños industriales, pequeños rentistas); el anticapitalismo de los capitalistas timoratos (capitalismo del ahorro) contra el capitalismo de aventura (capitalismo de la especulación): el anticapitalismo de los industriales contra el capitalismo financiero. Pueden añadirse a ellos los distintos movimientos de orden moral que, actuando sobre la confusión común del Orden con el orden establecido, arrastran importantes energías espirituales hacia una acción *en favor de la limpieza*, a saber, de la defensa de las reglas del juego, que en sí mismas no se discuten. Estas diversas fórmulas de oposición al capitalismo más reciente denuncian unos abusos, unas excrecencias, unos factores propios internos al capitalismo, pero no ponen en discusión ni por un instante los principios de fondo que arrastran infaliblemente lo que ellas consideran como el juego normal (u honrado) del capitalismo hacia lo que miran como una aventura (o una corrupción) accidental. Su finalidad es sencillamente la salvación y la elevación del capitalismo. Su espíritu sigue siendo un espíritu capitalista. Sus correctivos, cuando los hay, no son más que arrepentimientos fragmentarios. Y la alteza de miras no está siempre del lado de los rebeldes.

Hay, finalmente, formas de oposición al capitalismo que, por las soluciones económicas propuestas, no dejan ninguna duda sobre su voluntad colectiva de modificar radicalmente la estructura económica y social del capitalismo. Pero si contemplamos su concepción de la vida, las voluntades individuales que las sostienen, o bien volveremos a hallar, como en una amplia fracción de la social-democracia, una ética burguesa, y aun pequeño burguesa, que reduce la revolución a un cambio de personas en el mundo del confort, de la riqueza y de la

consideración, cuando no detiene incluso el impulso revolucionario como la decadencia de los socialismos ha demostrado; o bien, más allá de una limpieza mucho más radical de las ideas y de los mecanismos, como en el comunismo de guerra, volvemos a encontrar en una ética sobre la que decimos en otro lugar nuestro sentimiento, la perpetuación de toda una herencia de desorden capitalista: centralización intensiva, prejuicio industrialista, racionalismo cientifista, junto con cierto número de desórdenes inéditos.

Nuestra oposición al capitalismo debe distinguirse radicalmente de estas críticas truncadas o falseadas en la base.

No parte en absoluto de una nostalgia del pasado, sino de un deseo de inventar el porvenir con todas las adquisiciones auténticas del presente.

No denuncia únicamente los abusos, los fallos individuales de un régimen que se reputa justo en su conjunto, o el predominio de una categoría de intereses sobre otra categoría de intereses; más allá del buen o del mal uso individual del capitalismo, nuestra oposición se dirige contra las estructuras fundamentales que, en un sistema moralmente indiferente en su definición teórica, han sido el agente principal de opresión de la persona humana en el curso de un siglo de historia.

Por encima de las estructuras, finalmente, se dirige contra los valores sobre los que reposa el mecanismo capitalista, y se separa de cualquier forma del anticapitalismo que la volviese a llevar a él por una desviación, o que, carente del reconocimiento de los únicos valores liberados del hombre, engendrase nuevos modos de opresión.

Hay que distinguir tres elementos en el capitalismo: una técnica industrial, un orden jurídico una ética.

CAPITALISMO Y TÉCNICA

El capitalismo se ha hecho posible mediante un progreso técnico que no está más que incidentalmente vinculado a su mecanismo jurídico y a su ética. Este progreso ha sustituido la explotación directa de las riquezas naturales propias del trabajo del hombre mediante una acumulación de bienes intermedios, máquinas y créditos, que permiten, con una economía de fuerzas creciente por una eficacia productiva cada vez mayor. La constitución de este capital técnico, el desarrollo de la producción especializada y mecánica que de él resulta, son una adquisición de la técnica moderna.

Ciertas ideologías pueriles se relevan desde hace años en la condena de esta técnica. Tienen la deplorable costumbre de hacerlo en nombre del hombre y de su vocación espiritual. Ideologías de pereza y de refugio: aquí damos un lugar menos honorable al arcadismo de Duhamel que a las empresas, más ingenuas que peligrosas, a favor de la generalización del artesanado. Singulares humanistas, que creen al hombre comprometido porque sus instrumentos se complican, y que no dan al *homo sapiens*, o mejor a la persona, el crédito global de poder asimilar Y dominar las más sutiles invenciones del *homo faber*.

El personalismo no puede experimentar más que irrisión hacia las ideologías progresistas: el hombre no está automáticamente purificado por el progreso de la

civilización material, sino que se sirve de él según su doble naturaleza, y según las condiciones sociales que tolera, para el bien y para el mal. Pero el personalismo tampoco tiene ninguna complacencia con las ideologías antiprogresistas. La técnica es el lugar mismo del progreso indefinido; e indebidamente se ha entendido la noción de progreso ilimitado fuera de su campo. Su dominio es muchísimo más amplio y sus fórmulas mucho más variadas que la explotación de las fuerzas materiales por las ciencias fisicomatemáticas: tiene un lugar hasta en la vida espiritual. En cualquier sitio donde se desarrolla, le incumbe este papel capital de organizar en el esfuerzo humano una economía de fuerzas o de circulación y un aumento de eficacia. A condición de seguir estando al servicio de la persona, ella la libera constantemente, en la base de su actividad, de la complicación, del azar, del despilfarro, del espacio y del tiempo. La técnica procura al hombre, colectivamente, los mismos servicios que individualmente le procura la costumbre. Es, por tanto, para el hombre, si la domina, una poderosa posibilidad de liberación.

Lo que es preciso reprochar a la civilización técnica, por tanto, no es el ser inhumana en sí, sino el hecho de no estar aún humanizada y de servir a un régimen inhumano.

Pero cabe preguntarse: ¿no es ella la abstracción misma y, por tanto, la negación misma de la persona? Más arriba hemos denunciado la peligrosa idolatría que confunde lo *concreto»* con lo sensible: el esfuerzo mediante el cual el aviador intenta prescindir, para guiar su ruta, de la visión directa del país sobre el que vuela, ¿es una disminución de su humanidad? ¿Es tan distinto del esfuerzo mediante el cual el filósofo intenta precisar las percepciones confusas que recibe de los sentidos? No es su abstracción lo que hay que reprochar a la técnica moderna, es el no haber desarrollado la abstracción más que bajo su forma físico-matemática, que conduce directamente a la supremacía de los valores contables (y por tanto del dinero) y a la de un racionalismo mezquino. Algunos presienten ya (1) un enorme e imprevisible desarrollo de la técnica en el momento en que explore el campo de las relaciones biológicas. Nada impide el impulsarla también desde ahora al estudio de las relaciones propiamente espirituales, sociales y sobre todo, personales, que la humanizaría más directamente aún. Dejando cada vez detrás de sí alguna forma nueva de racionalismo como residuo de su conquista, está llamada a un destino mucho más amplio que la fabricación de los tan famosos cuartos de baño en los cuales muchos de los movimientos llamados *avanzados* cifran aún el punto final de la marcha hacia adelante de la humanidad. Lejos de limitar arbitrariamente el progreso técnico, nosotros le damos un campo ilimitado al servicio de la persona. A nosotros nos corresponde más bien reprochar al marxismo el enteco racionalismo fisicomatemático al que sus más recientes intérpretes parecen aferrarse. Por nuestra parte, nada tememos de una ocupación por la técnica de todo el campo que le corresponde. La libertad no tiene nada que perder de una técnica de la libertad; la creación, de una técnica de la creación. Lo espiritual no puede menos que desacreditarse al permanecer representado en materias técnicas por la ignorancia, la pasión y la confusión de ideas: a medida que la técnica vuelve por sus fueros, los verdaderos problemas, que trascienden de ella, aparecen en su verdadera luz. Y

pese a que no tenga competencia respecto a ellos, la técnica se les presenta como libertadora.

Los pretendidos males de la civilización técnica proceden, en segundo lugar, de la organización económica y social a la que la técnica moderna ha tenido que servir desde sus primeros progresos. Está hoy día demostrado que el trabajo *mecánico* no es tan uniforme e impersonal como se dice, ya que la máquina lo reabsorbe en cuanto ya no implica iniciativa humana; y que la máquina no es automáticamente productora de paro y destructora de calidad. El romanticismo fácil que proclama la eminente dignidad del objeto único y la fealdad o la mala realización inevitables del objeto en serie ha tenido que doblegarse ante los hechos. Es cierto, por el contrario (y el marxismo en esto ha tenido una visión mucho más precisa), que el capitalismo ha desviado constantemente en provecho propio los resultados más claros del progreso técnico. La fabricación en serie ha sido un pretexto para fabricar más aprisa y a menor costo; la racionalización, para aumentar su margen de beneficio: ha menospreciado la importancia del paro tecnológico, que hubiera podido paliar reduciendo la jornada de trabajo; ha estimado despreciable la psicología del obrero, que veía el producto de su trabajo, a veces de su invención, absorbido por el capital irresponsable; ha juzgado indeseable la colaboración del trabajo, que debería estar asociado tanto más íntimamente a la inteligencia global de la obra de producción cuanto más especializado. La mayor parte de las críticas que de ordinario se formulan a la técnica sería preciso dirigirlas hacia una organización del trabajo viciada por el capitalismo. Este sistema reposa sobre un desprecio, consciente o implícito, del ejecutante. Conocida es la frase de Taylor: *No se os pide que penséis, para eso hay aquí otros que están pagados para ello*. La técnica ha sido puesta al servicio de un orden mecánico de clase donde la persona obrera ha sido considerada como un simple instrumento de la eficacia y de la producción. La técnica también es esclava: no la hagamos responsable de su servidumbre.

Donde sería verdaderamente necesario hacer la crítica del tecnicismo, el marxismo se halla una vez más desbordado. El pensamiento técnico, y sobre todo sus aplicaciones, han hecho desde hace un siglo unos progresos tan rápidos y unas conquistas tan sorprendentes que el hombre contemporáneo no podía dejar de ceder ante su prestigio hasta el punto de distraerse con ello de todas las demás posibilidades de su naturaleza. Se ha acostumbrado a restringir lo real al objeto sensible; el valor, a la utilidad; la inteligencia, a la fabricación; la acción, a la táctica. Ah sin duda, desde el punto de vista del hombre, está el peligro de cierta hipertrofia del tecnicismo: es la tarea de la visión capitalista del mundo. La volvemos a encontrar en los marxistas, que alegremente asimilan, para disminuir su influencia, lo biológico con lo espiritual (2); es decir, todo lo que en el hombre escapa a la matemática y a la industria. Pero este tecnicismo que ellos idolatran no es más que la expansión juvenil (y en el sentido propio de la palabra primaria), fuera de su campo propio, de un modo, aún nuevo, de pensar y de actuar. No durará más que el tiempo del asombro. No es mediante un método polémico burlándose del espíritu técnico, como se limitarán sus desbordamientos, sino dando testimonio de todo lo

que queda del hombre ante estos bárbaros sin inquietud engendrados por la más reciente civilización.

La persona no debe, pues, buscar su fundamento económico hacia atrás de la civilización técnica, sino delante de ella. Ensanchar y diversificar la técnica hasta la amplitud del hombre; liberarla de la organización económica y social del capitalismo; velar, por último, para que ella no absorba o no deforme la vida personal, tal es el único camino razonable, al margen de las utopías reaccionarias y de las utopías tecnocráticas. No tenemos ninguna idea, menos aún imagen alguna de las posibilidades del mañana; la técnica está aún en su infancia. De lo que estamos seguros es de que la persona no es un jardín cerrado en el que el civilizado se refugia de la civilización, sino el principio espiritual que debe animar reinventándola a su nivel, a toda civilización.

A los técnicos que tengan nuestra preocupación espiritual les corresponde trazar los caminos de esta técnica nueva. Se pueden prever desde hoy dos direcciones que deberá tomar la ampliación de la estructura de la que hablamos más arriba, la asimilación de las estructuras orgánicas y de las estructuras espirituales; el cambio de agujas del maquinismo y de la organización en sentido contrario al impulso que conduce aún a la centralización, al gigantismo industrial, a la ciudad tentacular.

LA SUBVERSIÓN CAPITALISTA

En el plano de la técnica todavía no hemos visto al capitalismo intervenir más que de sesgo. Será necesario sacar a la luz ahora su fuerza central. En efecto, no le reprochamos únicamente algunos defectos técnicos, algunos desfallecimientos morales, sino una subversión total del orden económico.

Una economía orientada en sus fines hacia la persona humana atribuiría en su fundamento a las necesidades económicas el lugar que les corresponde en el conjunto de las necesidades de la persona, y regularía constantemente su mecanismo, tanto en su funcionamiento como en su orientación, en torno a referencia a la persona y a sus exigencias. La economía capitalista tiende a organizarse completamente fuera de la persona, con un fin cuantitativo, impersonal y exclusivo: la ganancia.

LA GANANCIA CAPITALISTA: LA *GANGA* Y LA FECUNDIDAD DEL DINERO

La ganancia capitalista no se regula sobre la retribución normal del servicio prestado o del trabajo aportado: en ese caso seguiría siendo un motor legítimo de la economía. Tiende por naturaleza a aproximarse a la *ganga* o ganancia sin trabajo. Tal ganancia no conoce ni medida ni límite humano: cuando se fija a sí misma una regla, se refiere a los valores burgueses: confort, consideración social, representación, y continúa indiferente tanto al bien propio de la economía como al de las personas que ésta pone en movimiento.

El primado de la ganancia ha nacido el día en que del dinero, simple signo de cambio, el capitalismo ha hecho una riqueza que puede encerrar fecundidad en el tiempo del cambio, una mercancía susceptible de compra y de venta. Esta

fecundidad monstruosa del dinero, que constituye lo que el viejo idioma llama usura o *ganga* (3), es la fuente de lo que llamamos propiamente *ganancia capitalista* (4). Adquirida ésta (en la medida en que es capitalista) con el mínimo de trabajo aportado, de servicio real o de transformación de materia, no puede ser obtenida más que de la acción propia del dinero o del fruto del trabajo de otro. La ganancia capitalista vive de un doble parasitismo, el uno contra la naturaleza, sobre el dinero; el otro contra el hombre sobre el trabajo. Ha multiplicado y utilizado sus formas; aquí no evocaremos más que las principales:

La acción del dinero, aislado de su función económica, ha nacido con la usura en la moneda: usura en la acuñación, el día en que los Príncipes han comenzado a rebajar la ley de metal precioso; formas modernas de inflación en la emisión y en la circulación. Se ha ampliado bajo todas las formas del préstamo con intereses fijo y perpetuo, que permite a un prestamista, sin realizar el menor trabajo, doblar al cabo de cierto número de años el capital prestado. A ello es preciso añadir la renta, que consagra la legalidad del interés, grava el capital social con una carga enorme e improductiva y procede a una desviación legal y regular de la riqueza pública desde que los Estados han asentado su sistema financiero sobre la sucesión de empréstitos irreembolsables y de conversiones ruinosas. La finanza moderna ha desarrollado finalmente todas las formas de usura en la banca: inflación de crédito, lanzamiento de empresas inexistentes; y de usura en la bolsa: especulación sobre la moneda y sobre las mercancías, rigurosamente ajenas en su mayor parte a la realidad económica.

Sobre el trabajo social, el capitalismo ejerce varias formas de usura:

- la detracción que realiza el capital sobre el salariado por insuficiencia de los salarios, detracción que se multiplica por diez en períodos de prosperidad (prosperidad y racionalización actuando en provecho exclusivo del capital) y que es salvaguardada en período de crisis por la deflación de los salarios;

- en el seno del capital, la detracción de ganancia y de poder del gran capital sobre el pequeño capital que ahorra en las sociedades de capitales. Huelga, por sabido, denunciar la pseudo-democracia de las sociedades anónimas, la situación todopoderosa que puede adquirir en ellas una minoría de accionistas, mediante las acciones de fundador, mediante el voto plural, mediante la indiferencia cómplice de la masa de pequeños accionistas que consienten a las bancas el monopolio de sus poderes, que estas bancas disponen en beneficio de sus propios intereses financieros; y asimismo los variados medios de que disponen los consejos de administración para desnatar la ganancia mediante los tantos por cientos, las participaciones industriales, el trucaje de los balances;

- añadamos, finalmente, la usura en el comercio en cualquier fase en que la multiplicidad de los intermediarios grava el precio entre el productor y el consumidor.

EL CAPITAL, CONTRA EL TRABAJO Y LA RESPONSABILIDAD

La ganancia, así descargada de cualquier servidumbre y liberada de toda mesura, se ha convertido en una simple variante matemática. No sigue ya el ritmo

del trabajo humano, sino que se acumula y se hunde a una escala fantástica, fuera de las coordenadas económicas reales. Es completamente ajena a las funciones económicas de la persona: trabajo y responsabilidad social.

Esta separación entre el capital y el trabajo y la responsabilidad, progresivamente consagrada por el capitalismo, es la segunda tara característica del régimen. Es ingenuo o hipócrita definir al capitalismo como un orden entre el capital y el trabajo. Aunque incluso los colocase en un pie de igualdad, esa ecuación entre el dinero y el trabajo de los hombres bastaría para caracterizar el materialismo que le inspira. Pero, de hecho, en el conjunto del sistema, es el capital quien tiene sobre el trabajo primacía de remuneración y primacía de poder.

Conocido es el principio de la remuneración capitalista: el capital participa en los riesgos y, por tanto, en los beneficios. El trabajo está a salvo de los riesgos mediante una retribución fija: el salario. ¿Qué sucede en realidad? Acabamos de nombrar las detracciones con diversos nombres que van a los tenedores de fondos, accionistas y, sobre todo, administradores, en las sociedades anónimas de capitales. A ellas se atiende, en primer lugar, en cualquier circunstancia, bajo formas directas o indirectas, sin que la atribución, por lo demás, esté subordinada al pago previo de un salario humano. Más aún; mientras el contrato de crédito descansa en la participación en los riesgos normales de la empresa, el accionista se ve, cada vez en mayor medida, retribuido con un interés fijo *estatutario*: en cualquier eventualidad el dinero es el primer servido. ¿Cómo atreverse, por último, a hablar todavía de riesgo, cuando las empresas capitalistas en dificultades mediante el recurso al Estado, se han habituado a una regla que se ha formulado felizmente como *individualización de las ganancias, colectivización de las pérdidas*? El salario, por su parte, privado de todo lo que el capital ha detraído del beneficio social (las estadísticas lo demuestran), es lento en progresar cuando los negocios van bien, y siempre se ve afectado en caso de crisis, frecuentemente en primer lugar. Sobre todo, el salario no asegura a su titular ese ingreso perpetuo y cierto que se quiere expresar, ya que mientras el interés es obligatorio e intangible, él siempre está amenazado por el paro en su misma existencia.

El dinero, en tal sistema, es la llave de los puestos de dirección y de autoridad. La prepotencia del patrono individual sobre el obrero aislado de los comienzos del capitalismo parece incluso humana en el enorme potencial de opresión y con el monopolio de iniciativa que es acumulado por las concentraciones financieras, mucho más rápidamente que la concentración industrial en manos de una oligarquía. Este poder minoritario ocupa los puntos vitales y las encrucijadas y hace siervos suyos a los gobiernos y a la opinión. El proletariado no es para él más que una materia prima que hay que comprar al mejor precio, la fuente de un despilfarro que hay que reducir al mínimo. Está dentro de sus reglas expropiarle, no solamente el producto legítimo de su trabajo, sino el dominio mismo de su actividad. Jamás se le ha ocurrido pensar que pueda haber en todo este proceso una persona obrera, una dignidad obrera, un derecho obrero; *las masas, el mercado del trabajo*, le ocultan al obrero. Le niega en la fábrica el derecho a pensar y a colaborar y no acepta más que por la fuerza el reconocerle una voluntad común en el

sindicato. Al negarle el acceso a los puestos en los que se educa la autoridad, y a las condiciones de vida que permiten a la persona formarse, el propio capitalismo ha condenado al proletariado a aglutinarse en una masa de choque y de resistencia pasiva, a endurecerse con una voluntad de clase. Constituido en tiranía, engendra por sus propios métodos al tiranicida que vendrá un día a reivindicar frente a él la herencia del orden.

EL CAPITAL CONTRA EL CONSUMIDOR

Si los apologistas del capitalismo no han tenido en cuenta las necesidades humanas del trabajador, al menos han pretendido poner su sistema al servicio del consumidor. Ford, principalmente, ha intentado subordinar la mística de la ganancia a una mística del servicio. Su teoría es conocida: *la producción impulsada en cantidad y en calidad, conducida por la racionalización, a las condiciones más económicas, crea la necesidad; los salarios elevados crean el poder de compra. Y la rueda gira*. ¿Servicio del consumidor? ¿Qué consumidor? ¿El hombre real, tomado en la generalidad de sus exigencias? En absoluto: es el cliente, fuente de ventas y por tanto de ganancia. No es, pese a las apariencias, el consumo humano lo que le interesa al capitalista productor, sino la operación comercial de la venta. El consumidor queda también reducido a una coordenada de la curva-ganancia, a una posibilidad indefinida de actos de compra. El *servicio* de Ford es el servicio que hace el ganadero al ganado con el que se enriquece. Aunque el circuito fordista conociese una circulación sin fallos, no sería en él la producción la que giraría en torno al hombre, sino el hombre alrededor de la producción y ésta en torno a la ganancia. La experiencia ha dado el último golpe al optimismo del sistema. Las operaciones del capitalismo financiero arruinan al ahorro de día en día. El circuito producción-consumo se atasca por sus propios mecanismos; el poder de compra se queda retrasado respecto a la producción; la ganancia a su vez disminuye, se roen las reservas o se mantienen únicamente mediante la especulación; la circulación se ve frenada en todos sitios bajo el efecto de los desarreglos monetarios y de las nacionalizaciones económicas. Entonces, el capitalista habla de superproducción: que pueda pronunciar esta palabra cuando se queman sus mercancías ante treinta millones de parados, es una prueba bastante de que él otorga al sistema toda la atención que correspondería al hombre.

EL CAPITALISMO CONTRA LA LIBERTAD

Nos queda por denunciar la mixtificación que encubre la mística central del capitalismo: la de la libertad en la competencia y de la selección de los mejores mediante la iniciativa individual. La mixtificación es tanto más grave cuanto que se trata de una mística de fórmula personalista dotada de una gran fuerza de seducción. No es, como pretende el liberalismo económico para su defensa, una intrusión exterior de medidas antiliberales lo que ha desviado la competencia de los comienzos a un régimen de concentración y de monopolios privados. Es la pendiente misma del sistema. El capital, siguiendo las leyes de su estructura, que es matemática y no orgánica, anónima y no cualificada, tiende infaliblemente a la

acumulación de masa, como consecuencia de la concentración de poderío. El mecanismo financiero racionalizado, al apoderarse del dominio de una economía primitivamente organizada, tenía que acelerar su despersonalización. El capitalismo ha actuado así contra la libertad de los capitalistas mismos; cualquier actividad libre queda progresivamente reservada a los dueños todopoderosos de ciertos centros neurálgicos. Han orientado el maquinismo hacia la centralización, a la que, de esta forma, han consolidado técnicamente. Si un golpe de varita mágica suprimiese hoy ententes industriales, trusts, subvenciones, cupos, etc., conservando las bases del sistema, la misma pendiente conduciría pronto a iguales resultados.

EL CAPITALISMO CONTRA LA PROPIEDAD PERSONAL

Si llamamos *propiedad* al modo general de comportamiento económico de un mundo de personas, vemos en resumen que el mecanismo capitalista:

1° desposee al trabajador asalariado de la ganancia legítima, de la propiedad legal y del dominio personal de su trabajo;

2° desposee al empresario libre de su iniciativa en beneficio de los trusts centralizados;

3° desposee al director técnico del dominio de su empresa bajo la amenaza permanente de las decisiones de la especulación y de las ententes financieras;

4° desposee al consumidor de su poder de compra, apoderándose regularmente del ahorro mediante especulaciones catastróficas.

Todo ello en beneficio del dinero anónimo e irresponsable.

Tales son la doctrina oficial y las realidades de los *defensores de la propiedad privada* y de sus valores humanos. De hecho, sólo mantienen su apariencia de la misma forma que mantienen la ilusión de la soberanía popular: para mejor disfrazar el monopolio oculto de la propiedad, de la libertad, del poder económico y del poder político.

B. PRINCIPIOS DE UNA ECONOMIA AL SERVICIO DE LA PERSONA (5)

La economía capitalista es una economía completamente subvertida, donde la persona está sometida al consumo y éste a la producción, que, a su vez, está al servicio de la ganancia especulativa. Una economía personalista regula, por el contrario, la ganancia a tenor del servicio prestado en la producción, la producción sobre el consumo y el consumo con arreglo a una ética de las necesidades humanas, replanteada en la perspectiva total de la persona. Mediante intermediarios, la persona es la piedra clave del mecanismo, y ella debe hacer sentir este primado en toda la organización económica.

La economía contempla desde dos lados la actividad de la persona, como productora y como consumidora. Algunas corrientes personalistas han intentado reducirla a uno u otro de estos dos papeles. *El consumidor lo es todo* -dice Charles Gide-, *y su continuación, el cooperativismo. Para él está hecha la sociedad*. Error, porque el hombre está hecho más para crear que para consumir. Pero es un error simétrico el reservar el derecho de ciudadanía económica al productor, tal como pretende la tradición sindicalista: en este caso, estamos abocados a aventurarnos en

el productivismo y el industrialismo. No podemos tampoco entre estos dos polos aceptar el fetichismo de la circulación: la circulación es un instrumento, y no un valor en sí; al menos es oportuno recordar a una economía esclerotizada por la tesaurización la vieja fórmula medieval: *el dinero está hecho para ser gastado*.

Buscaremos, por tanto, las exigencias modernas de una economía al servicio de la persona integral, sucesivamente en el consumo y en la producción.

EL CONSUMO Y LA PERSONA

El liberalismo pretende estar fundado en la satisfacción de necesidades. De hecho, deja generalmente su estimación al azar, y se rige mucho menos sobre las necesidades reales que sobre la expresión monetaria, que las falsea, sin preguntarse en absoluto cuál es el volumen ocupado por las necesidades económicas en la generalidad de las necesidades humanas. Una economía personalista, por el contrario:

1° Parte de una ética de las necesidades. Siendo la persona un ser encarnado, la mayoría de sus necesidades tienen una incidencia económica. Su estructura nos conduce a hacer dos partes en ellas, o más bien a distinguir dos polarizaciones que pueden a veces entrecruzarse en una misma necesidad.

Las necesidades más elementales son las necesidades del consumo o de gozo. Comprenden, a su vez, dos zonas.

La zona de la necesidad vital estricta, es decir del mínimo indispensable para mantener la vida física del individuo es poco comprimible y poco extensible. Marca el umbral por debajo del cual ningún hombre debería caer. Es un derecho primario de la persona: cuando el mecanismo económico y social se ha desarrollado de forma que la compromete, tiene el deber de procurarle una seguridad que los medios individuales no pueden ya garantizarle. Le es tanto más fácil asegurar sin violencia este servicio, en cuanto que la casi fijeza de estas necesidades las somete al cálculo estadístico. El primer derecho de la persona económica es, por tanto, un derecho al mínimo vital. Exige la institución de un servicio público destinado a satisfacerle. Este servicio, el más fácil de calcular y, por tanto, el más fácil de centralizar, será el organismo más riguroso de la economía nueva, dada además la urgencia de las necesidades a que se refiere. Sin embargo, se le deberá garantizar una total libertad e independencia política, sobre todo respecto al poder político, que tendría en él un medio temible de coerción. Será el medio de abolir uno de los dos aspectos esenciales de la condición proletaria: la relegación a un estado permanente y hereditario de inseguridad vital.

La segunda zona de los bienes de consumo es la que puede llamarse en sentido amplio *de lo superfluo*, en cuanto estas necesidades no se requieren esencialmente para la conservación de la vida física. No constituyen una zona de *naturaleza* definible de una vez para siempre. Su orientación es más fácil de determinar que su volumen. Estas necesidades pueden desarrollarse en dos direcciones:

O bien según los caprichos variables e insaciables de la individualidad: en este caso, crean esas mitologías de la abundancia donde la economía futura toma el

aspecto de *Jardín de las Delicias* y la revolución, de alboroto. No, vale la pena insistir sobre la puerilidad lamentable de estas utopías. Pero no iremos a caer tampoco, como reacción, en las utopías regresivas y un poco pobres del malthusianismo económico. De igual forma que ni al arte ni a la política se les puede imponer una moral desde el exterior, tampoco puede imponerse una regla moral a la economía. Desde el plano de la ética individual, pensamos que una cierta pobreza es el estatuto económico ideal de la persona: por pobreza no entendemos un ascetismo indiscreto, o cierta avaricia vergonzosa, sino una desconfianza en el lastre de las ataduras un gusto por la simplicidad, un estado de disponibilidad y de ligereza que no excluye ni la magnificencia, ni la generosidad, ni incluso un importante movimiento de riqueza, si es un movimiento atrincherado contra la avaricia. La extensión de tal ética pertenece a la acción individual y únicamente a ella. La invención, desde la invención técnica hasta la moda, tiene sus propias fatalidades de adaptación. Sería ridículo fijarle unos límites en nombre de una concepción rígida del estatuto de vida. La economía humana es una economía inventiva; por tanto, una economía progresiva. Una vez reabsorbido el sector especulativo y garantizado el sector vital, la economía humana no puede comprometer sus propios poderes de creación mediante una voluntad deliberada; a cada persona le corresponde regular su estilo de vida a medida que se le proponen seducciones más variadas, y quizá de inventar, en la abundancia y por la abundancia, nuevas formas de desprendimiento. Sería curioso que lo espiritual fuese indigente hasta el punto de no saber asegurar su predominio más que limitando de antemano la fecundidad de la materia. Mediante un esfuerzo de invención propia, y no por una contingencia de la aventura, es como disipará las amenazas de la abundancia. La saciedad hará todo lo demás.

Al lado de las necesidades del consumo, las necesidades de creación son propiamente, y sin mezcla alguna, personales. No deben conocer otros límites, económicamente hablando, que las capacidades individuales y las posibilidades de la riqueza pública. En un régimen de abundancia ilimitada, la fórmula *a cada uno según sus necesidades* debería englobarlas. Una economía humana, en cualquier supuesto, en lugar de satisfacer *lo que es necesario a la condición* según los códigos convencionales de la clase social, debería, en primer lugar, sostener esa condición primaria del hombre que es su condición de persona creadora. Se ha dicho que la necesidad de Cristóbal Colón era América: su pasión creadora por la América desconocida le creaba una forma de derecho personal sobre los medios de satisfacerla. Si para la economía es una necesidad medir la ganancia por el trabajo prestado, al menos mientras vivamos en un régimen de escasez de bienes, una economía personalista, en cambio debe tener en cuenta en sus perspectivas de reparto a la necesidad creadora, que es un elemento radical de la persona y principalmente de la vocación que algunos tienen de realizar una parte de la aventura humana en el plano económico.

2° La economía personalista regulará su producción mediante una estimación de las necesidades reales de las personas consumidoras. No dependerá, por tanto, de su expresión en la demanda comercial, falseada por la escasez de los signos monetarios o por la limitación del poder de compra, sino de las necesidades vitales

estadísticamente calculadas y de las necesidades personales expresadas directamente por los consumidores.

3° El consumo es una actividad personal; debe continuar libre, si no siempre en su volumen, que depende de la riqueza general, al menos en su atribución. Por ello, en una economía personalista, el consumo no es objeto de un plan autoritariamente impuesto por los organismos centrales. Sigue siendo libre, por el contrario, de elegir entre los bienes y las categorías de bienes, de influir incluso en los precios (salvo, quizá, en los precios de los productos vitales) y de imponer sus deseos. Los organismos coordinadores de la economía centralizarán las estadísticas locales y combatirán el monopolio publicitario sin perjuicio de la iniciativa comercial no especulativa: una publicidad automáticamente igual para todos los productos se convertirá en servicio público, y no se hará uso de la manipulación monetaria de los precios más que como recurso último del equilibrio económico entre la oferta y la demanda: un seguro de solidaridad entre las empresas de la misma producción puede neutralizar en sus perjudiciales consecuencias los bruscos movimientos del capricho público.

Esta libertad en el consumo, es decir, en la afectación de la ganancia, es la primera forma del derecho de propiedad personal: hoy no está aún más que teóricamente proclamado y gran número de personas no le ejercitan de modo efectivo. No hay más que dos límites: uno interior, perteneciente a la conciencia personal: es la ley ya natural (y para algunos más propiamente cristiana) que hace uso de los bienes virtualmente comunes y ordena a cada uno el asegurar libremente esta comunidad persiguiendo con ahínco la avaricia congénita en la propiedad; el otro, exterior, perteneciente a la organización colectiva, que regula el consumo a tenor de la coyuntura económica lo mejor posible para el bien de todos.

LA PRODUCCIÓN Y LA PERSONA

Puede decirse en breves rasgos de la vieja concepción liberal de la producción que es una concepción idealista, que sacrifica la realidad a una afirmación ideal no sostenida por los hechos; y de la concepción colectivista pura, que es una concepción racionalista, que sacrifica la realidad a un mecanismo lógico que se desarrolla en un sistema cerrado, al margen de la condición humana. Ellas tienen su punto de contacto en el hecho de que ambas desprecian el tomar como clave el único ideal y la única razón aceptables para el hombre: la persona. Una concepción personalista de la producción se caracterizará por la prepotencia que dé a los factores personales sobre los factores impersonales. Resultan de ello varias inversiones de jerarquías que producirán sus consecuencias en todo el aparato económico.

1. Primacía del trabajo sobre el capital.

Esta primacía descansa en dos postulados:

1° El capital (entendamos el capital del dinero) no es un bien productivo susceptible de fecundidad automática, sino solamente una materia de cambio y un instrumento cómodo, pero estéril, de la producción. La economía personalista

suprime la fecundidad del dinero bajo todas sus formas. Rechaza el interés fijo y perpetuo de los préstamos y de la renta. Elimina toda forma de especulación y reduce las bolsas de valores o de mercancías a un papel regulador. Reglamenta colectivamente el crédito, privando de su disposición a los bancos y a las sociedades de crédito parasitarias.

2° El capital-dinero, como tal, no tiene ningún derecho directo sobre el producto del trabajo en el que colabora. Aquí es necesario hacer una distinción entre el capital de complemento, cuyo detentador es extraño a la empresa, y el capital personal, que participa en la vida de la empresa mediante el trabajo de su poseedor y a su propio riesgo. En la remuneración de este último no se trata de un capital que recibe un dividendo, sino de un título de copropiedad que participa en los beneficios de igual forma que participa en los riesgos: la ganancia sigue siendo personal, como el compromiso. Muy distinto es el capital exterior e irresponsable, producto de un ahorro anterior, y procedente del tenedor de fondos ajeno a la empresa. Este, cuando no pueda ser evitado, no tendrá ningún derecho sobre la gestión o sobre las ganancias de la empresa; darle un interés fijo transformando su título de acción en título de obligación es contrario a nuestro primer principio. No le queda otro derecho que a una débil indemnización por la inmovilidad.

No se trata, como puede verse, de *suprimir el capital*, sino de restablecer una relación de valor esencial: el capital no es más que *material* económico. Y un material ni gobierna ni prolifera. El trabajo es el único agente propiamente personal y fecundo de la actividad económica; el dinero no puede ser ganado más que en vinculación personal con un trabajo; la responsabilidad no puede ser asumida más que por un trabajador.

¿Nos lanzamos con ello en la ideología obrerista? No (6). El trabajo no es el valor primero del hombre, ya que no es toda su actividad ni su actividad esencial: la vida de la inteligencia y la vida del amor le superan en dignidad espiritual. Aunque se pueda y se deba eliminar muy notablemente en él el elemento de fatiga mediante el progreso técnico y la liberación de los trabajadores, la fatiga continúa siendo esencial en él, porque siempre es más o menos forzado, penoso y monótono; no puede, pues, constituir un gozo sin mezcla ni constituir la beatitud suprema del hombre. El trabajo posee, sin embargo, su dignidad y su alegría. No le vienen ni del rendimiento, ni del sudor, ni de la riqueza que produce; sino, ante todo, de que es en sí un ejercicio natural de la actividad y no una esclavitud vejatoria (7); todo trabajo, incluso el más ingrato, es además un notable instrumento de disciplina; arranca el individuo a sí mismo y desarrolla la camaradería en la obra y la comunión en el servicio prestado, que preparan a unas comunidades más profundas; en la medida en que es creador, se enriquece con un gozo más alto, que puede expansionarse en canto, o en teatro; recibe, finalmente, una última luz de las vidas que mantiene y del reposo por la obra realizada, que refluye del ocio al instrumento del ocio.

Pero para que el trabajo desarrolle de ese modo sus riquezas humanas sin reivindicar por resentimiento la totalidad del hombre y de la sociedad, es indispensable que se le presten unas condiciones humanas, que no sufra como hoy

el aplastamiento y la humillación por el poder materialista del dinero y de las castas creadas por el dinero; que no sea tratado por el capital como una mercancía sometida a la bolsa de la oferta y la demanda, eliminado de los puestos de autoridad y frustrado en los frutos de su actividad.

El *obrerismo* establece una primacía del trabajo (o del productor) sobre el hombre total y sobre todas sus actividades sociales. El personalismo afirma el primado del trabajo sobre el capital, en su dominio propio, que es el dominio económico. Este primado se condensa en tres leyes:

1° El trabajo es una obligación universal. Quien no trabaje, y pueda hacerlo, que no coma. Salvo vocaciones especiales a determinar, sólo quedan excluidos de esta ley los físicamente incapaces en todas las categorías.

2° El trabajo no es una mercancía, sino una actividad personal.

3° El derecho al trabajo es un derecho inalienable de la persona. La propiedad más elemental debe ser la propiedad del oficio. La sociedad tiene obligación de asegurarla a todo el mundo y en cualquier coyuntura.

4° En todas las facetas de la vida económica: ganancia, responsabilidad, autoridad, el trabajo tiene una prioridad inalienable sobre el capital.

2. Primacía de la responsabilidad personal sobre el mecanismo anónimo.

Este segundo postulado no es más que un corolario del carácter personal del trabajo humano. Reivindica, no contra la ganancia usuraria del capital o público, sino contra el acaparamiento de los puestos de autoridad y de iniciativa por parte de un capital anónimo, irresponsable y omnipotente. A este régimen subversivo oponemos los principios siguientes:

1° El anonimato debe desaparecer del conjunto de la economía. El capital de complemento, extraño a la empresa verá sus títulos al portador transformados en títulos nominativos o de endoso. La lista de los tenedores de fondos y los presupuestos de cualquier empresa se harán públicos. Las sociedades anónimas, llamadas por antífrasis sociedades de capitales, serán suprimidas.

2° El capital, aunque esté nominalmente bloqueado en la empresa, no tiene sobre la gestión de ésta más que un poder de control sin voto deliberante, a través de sus representantes designados. No tiene derecho a parcela alguna de la autoridad o de la gestión. Autoridad y gestión pertenecen exclusivamente al trabajo responsable y organizado. Esta exigencia tira por tierra los dos pilares del desorden capitalista: el gobierno de los bancos y el de los consejos de administración, el salariado capitalista.

Sobre el primer punto, es inútil insistir. En un régimen personalista, el crédito anónimo, difuso entre unos accionistas incompetentes e irresponsables y unos bancos especuladores, es reemplazado por el crédito personal de los trabajadores y por el crédito corporativo, que no tienen sobre la empresa más que el derecho antes asignado al capital.

Al condenar el salariado capitalista, no proclamamos como inmoral el principio de la remuneración fija y garantizada contra cualquier riesgo de un trabajo prestado, pero

a) denunciamos la mentira de un régimen de hecho que no responde a la definición teórica del salario capitalista: muy a menudo inferior al mínimo personal que pueden reivindicar sobre la ganancia social los principales artífices de esta ganancia, a veces es incluso inferior al mínimo vital; y no está garantizando al trabajador como un seguro contra todo riesgo, ya que desaparece con el paro;

b) pero ante todo denunciamos un régimen en que el salario del trabajo es una concesión del capital al trabajo. El capital no sólo está desprovisto de todo derecho a sustraer con anterioridad al trabajo su parte de ganancia. sino que carece de autoridad alguna para definir y distribuir la remuneración del trabajo. Es inevitable que los trabajadores tengan conciencia de ello, que sean humillados por esta limosna que cae de un poder arbitrario y puramente material y no se tomen ningún interés en unas empresas dirigidas por manos extrañas a las que las hacen marchar, en las que cualquier esfuerzo suplementario irá a engrosar la ganancia y el poder de los dueños ilegítimos del trabajo.

El salariado capitalista es el primer y principal responsable de la lucha de clases. Consagra un dominio del dinero sobre el trabajo, dominio que es la fuente primaria del resentimiento obrero y de la solidaridad de clase de los trabajadores. El personalismo no puede ser *partidario de la lucha de clases*. Pero la lucha de clases es un hecho que la moral puede reprobar, pero que no eliminará más que atacando sus causas. Si la clase representa la sustitución de una comunidad social viva por una masa despersonalizada y mantenida en tensión por un resentimiento, es la clase capitalista, en el sentido estricto de la palabra, la que primeramente se ha constituido en solidaridad opresiva y ha constituido frente a ella al proletariado revolucionario. Los agitadores, los políticos, quizá hayan fomentado o aprovechado esta situación, pero no la han creado. Es, pues, una ilusión, extendida desgraciadamente entre las personas mejor intencionadas, creer que la *colaboración entre las clases* es posible en este estado contra naturaleza. Lo que es posible, y deseable, es la colaboración de intereses, incluso divergentes, en una sociedad económica constituida humanamente. Pero es preciso, ante todo, una sociedad, y no hay sociedad posible entre personas, individuales o colectivas, y una fuerza anónima de opresión como el capital, aunque esté representado por hombres, a quienes desborda. Un único interés continúa siendo común a capitalistas y trabajadores: que la empresa se mantenga. Esto puede unirles en tiempo de crisis, pero de una forma provisional e inorgánica.

Reclamar para el trabajo todos los puestos de autoridad y de iniciativa y proclamar al mismo tiempo la obligación que todos tienen al trabajo es la única manera de hacer que *colaboren* no ya las clases, sino los intereses vivos y creados, personales y colectivos, de los hombres y de las comunidades orgánicas.

Una palabra viene entonces a la mente: *la democracia económica*. Pero es preciso entenderse sobre ella. ¿Se trata de transportar a la economía todas las taras de la democracia parlamentaria: irresponsabilidad, falso igualitarismo, reino de la opinión incompetente y de las bellas palabras? ¡Cien veces no! Si se trata de restaurar la economía al modo de una democracia orgánica tal como definiremos

más abajo la democracia política, hacemos nuestro el término. ¿Qué incluimos en él?

Continuemos refiriéndonos a la definición que más adelante daremos de la democracia. Esta no es el reino del número desorganizado y la negación de la autoridad, sino la exigencia de una personalización indefinida de la humanidad. En el terreno de la producción, la exigencia democrática así concebida quiere que cada trabajador sea colocado en condiciones de ejercer al máximo las prerrogativas de la persona: responsabilidad, iniciativa, dominio, creación y libertad, en el papel que le está asignado por sus capacidades y por la organización colectiva. Esta exigencia no es, pues, Únicamente una protesta negativa contra la sumisión del trabajador al mecanismo capitalista. Es una reivindicación a favor de la emancipación (en sentido propio) de los trabajadores, su paso de la categoría de instrumentos a la categoría de asociados de la empresa; en una palabra, a favor del reconocimiento de su mayoría de edad económica. En su esencia, este giro de la historia no es, como piensan ciertos críticos radicales, la Última ola destructora del tumulto democrático, sino en un plano en realidad secundario, aunque ya no lo sea, una etapa de la personalización progresiva de la humanidad, es decir, de la espiritualización del hombre.

La emancipación de un adulto exige que haya alcanzado esa madurez en la que adquiere, ante todo, el sentimiento de su mayoría de edad; después, la capacidad de comportarse como persona autónoma. El sentimiento precede siempre un poco a la capacidad, y entonces surge el conflicto de la adolescencia.

Este sentimiento está hoy indiscutiblemente establecido, y de forma definitiva, en la clase obrera (8). Está gravado por un resentimiento y una presunción que no son más que superestructuras psicológicas de la exasperación. Pero en su honda raíz, esta toma de conciencia, por parte de los trabajadores más oprimidos, de la dignidad de la persona humana en su función de trabajadores, donde reside aÚn lo esencial de su vida, representa una conquista espiritual indudable y es la premisa espiritual central del problema económico. Condena irremediablemente toda forma de paternalismo, es decir, cualquier tentativa de las clases actualmente dirigentes para aportar desde fuera y desde lo alto a la clase obrera alguna mejora de su suerte; aunque esta tentativa fuese, como sucede, desinteresada, hecha con la preocupación sincera de servir a unos valores espirituales y realmente aprovechable para el obrero (9). El obrero tiene hoy una conciencia demasiado viva de la ilegitimidad del poder capitalista, ha acumulado demasiado rencor y humillación para que no se sienta en estado de dependencia envilecedora respecto a cualquier intento de acercarse a él por parte de la clase capitalista tomada en su totalidad: unos casos individuales no pueden nada contra esas experiencias históricas y esas cristalizaciones colectivas. *Farà da se*. Igual que todos los oprimidos, ha adquirido en su opresión el deseo un tanto feroz e insuprimible de ser él mismo el instrumento de su emancipación. Como toda reivindicación de una autonomía, sobre todo cuando ha sido durante mucho tiempo violentada, esta pretensión puede perderse en una presunción orgullosa. Aquel que no la haya impulsado en este camino, que tire la primera piedra. Aunque se trate de

corregir estos excesos y de prevenir el exclusivismo de este sentimiento, no se tendrá ninguna esperanza de lograr éxito en la empresa si no es dando salida al impulso histórico que la mueve y que lleva con él, mezclado con toda clase de impurezas, el humanismo del mañana.

La capacidad obrera ¿está al nivel de la conciencia obrera? Este es el problema de que se olvidan los políticos, para quienes las fuerzas cuentan más que las realidades. Es un honor para el sindicalismo, por el contrario, el habérselo planteado y haber trabajado para resolverlo. Es necesario responder que la mayoría de los proletarios, a consecuencia precisamente de su no-ser social y económico en el que han sido mantenidos, no están a la altura de su ambición: así se explica el éxito de muchas dictaduras, que se han aferrado a la pasividad de las masas populares, que han permanecido social, política y a menudo hasta espiritualmente despersonalizadas en una civilización que no ha hecho nada para conducirlas al ejercicio de su persona. En el proletariado francés incluso (uno de los más maduros), la labor de educación obrera comenzada por el sindicalismo no es aún más que fraccionario. No basta, pues, con mantener en los trabajadores el sentimiento de una mayoría de edad no ejercida: es necesario que en lugar de dispersarse en la agitación política, la clase obrera trabaje en madurar unas élites obreras constantemente renovadas.

Este trabajo no está acabado. Sin duda seguirá habiendo siempre unos hombres que, por la cortedad de sus dotes, sólo podrán ser, no digamos los instrumentos, sino los órganos de ejecución de la sociedad económica. De la misma forma, no se trata de elevar a la categoría de asociados directos de la producción a la masa global e informe de los trabajadores. Todo trabajador de una empresa tendrá la propiedad de su salario vital, y una participación proporcional en los beneficos, lo que basta para sacarle de la condición proletaria *stricto sensu*. El acceso al título y a las funciones de asociado a la gestión deberá constituir una promoción obrera decidida por los organismos obreros responsables, con serias garantías de valor personal, de competencia y de vinculación a la empresa (al no ser la competencia en el mando la misma que la competencia en la fabricación, esta última autoriza una forma de promoción mucho más automática) (10).

En cuanto al resto de obreros no asociados a la gestión, sacados de la miseria, pero representando el residuo irreductible de cualquier organización, hay que considerar la idea de que se constituyan en poder de base (11), distinto del poder de gestión, el que tendría como misión:

a) obrar por el mantenimiento de su dignidad y, en la medida de lo posible, por su propia emancipación;

b) organizar toda protesta contra la cristalización del sistema económico y la formación de nuevas castas: se les darán los medios eficaces de publicidad y de recurso para ejercer esta vigilancia a la cual el pobre, ya lo sea por desfavor natural, por independencia o -es preciso prever el caso- por alguna opresión del sistema, es más sensible que cualquier otro;

c) accesoriamente, colaborar en cualquier organización en torno a la empresa, de higiene y asistencia social.

En estas dos zonas de la colectividad obrera se erigirán unos puestos de mando. La democracia personalista, en efecto, se opone a ese autoritarismo que consolida la autoridad en un individuo o en una casta cuya dominación exterior, opresiva e incontrolada, es un aliento para la pasividad de los administrados. En una organización personalista existe responsabilidad en cualquier sitio, creación en cualquier parte, colaboración en todos los lugares: en ella no hay gente que esté pagada para pensar, otros para ejecutar y los más favorecidos para no hacer nada. Pero esta organización no excluye la verdadera autoridad, es decir, el orden a la vez jerárquico y vivo, donde la facultad de mandar nace del mérito personal; y es sobre todo una vocación por despertar personalidades, que aporta a su titular, no un cúmulo de honores, o de riqueza, o de aislamiento, sino un cúmulo de responsabilidades.

El mando económico, distinto de la propiedad capitalista, no pertenece a una casta irresponsable y hereditaria, sino al mérito personal, constantemente extraído de la élite de los trabajadores y escogido por ella. Mediante mecanismos que la experiencia guiará, debe:

a) estar protegido. contra cualquier intrusión de un poder externo a la comunidad económica, como el que vemos en Alemania, Italia, la URSS, donde el representante del Partido estatizado tiene el control sobre las autoridades económicas centrales o locales (Téngase en cuenta que esta obra fue escrita en 1936);

b) estar garantizado contra la demagogia interna: únicamente los trabajadores que hayan dado muestras de su competencia, de su valor personal y de su vinculación a la empresa deben participar en la elección del jefe;

c) estar inmunizado contra la formación de una casta de mando, mediante un sistema riguroso de responsabilidad sancionada, una ventilación constante desde los puestos inferiores a los puestos superiores de dirección, y unas relaciones reales y concretas entre los trabajadores y estos jefes investidos de su confianza.

Sería una locura pensar y hacer pensar que un organismo puede funcionar sin fallos y sin crisis, incluso sin una tensión interna permanente. La dirección entre dirigidos y directores crea inevitablemente, por íntima que sea la comunidad, una tensión entre dos maneras de ver las cosas, e incluso dos grupos de intereses. Esta tensión es fecunda: es entonces, si el organismo no está subvertido, cuando es preciso hablar de una voluntad de colaboración. Como esta tensión subsistirá siempre, el sindicalismo debe también subsistir, bajo cualquier régimen, como representante libre e independiente de los trabajadores asociados (12).

La democracia orgánica así consolidada estaría constantemente amenazada si la acumulación capitalista pudiera reconstituirse. La experiencia o la técnica dirán si la supresión de los mecanismos de fecundidad del dinero basta para hacer imposible una acumulación peligrosa de capital. Si es así, debe dejarse plena libertad al ahorro individual, que no tiene ya materia para realizar operaciones fraudulentas y peligrosas para la economía. Si no, deberán tomarse medidas para limitar al máximo la concentración de fortunas.

3. Primacía del servicio social sobre la ganancia.

A los principios que rigen el estatuto de la persona en la economía personalista, añadiremos otros dos que afirman su carácter comunitario.

Se ha hablado a veces de reemplazar la *noción de ganancia*, como se dice, por la *noción de servicio* como principio animador de la economía. Bajo esta forma absoluta, ello sería un grave error psicológico de naturaleza idealista. No se hace una economía con espíritus puros, sino con móviles medios. Y es cierto que un acrecentamiento de la ganancia, tanto para los individuos como para las colectividades de producción, es un móvil poderoso para excitados a acrecentar su producción en calidad o en cantidad. Los soviets lo han comprendido muy bien cuando se han visto obligados a abandonar la igualdad de salarios. Será preciso, pues, que continúe actuando la atracción de la ganancia mientras no se realice el *reino de la abundancia* que debe suprimir todo signo monetario; es decir, durante algunos lustros todavía.

Pero si no es preciso que la ganancia desaparezca, es la primacía de la ganancia en el mecanismo económico y en los móviles económicos la que debe ser rechazada a su lugar secundario, con preferencia para los demás intereses humanos y principalmente de este sentido de servicio social que una economía liberada puede dar a cualquier trabajador.

4. Primacía de los organismos sobre los mecanismos.

La centralización, como hemos visto, es un arma de dos filos. Con las técnicas actuales ha sido el medio de una gran producción barata, teóricamente favorable a la generalización de un nivel de vida normal. El capitalismo, además, ha neutralizado parcialmente este resultado, y la técnica, reconociendo los errores del gigantismo, no ha dicho aún su última palabra. Pero estos méritos están ampliamente desbordados por el peligro intrínseco a la centralización inorganizada, que conduce directamente a la opresión estatal.

Por ello, el movimiento propio de una economía personalista es un movimiento descentralizador. Aunque se demostrase incluso que ciertos servicios públicos deben ser de todas formas estatizados, esto no sería más que una concesión, estrictamente limitada, que podría hacerse a una necesidad: es todo lo contrario de una economía colectivista (en el sentido clásico) en donde la estatización es el movimiento propio y cuyos planes de economía mixta para un *período de transición* no son más que las paradas transitorias en un movimiento de fondo. Una economía personalista es una economía descentralizada hasta el nivel de la persona. La persona es su principio y su modelo. Es decir, que una descentralización que no fuese más que la fragmentación de la economía en bloques secundarios no puede ser considerada como una verdadera descentralización. La descentralización personalista es, más que un mecanismo, un espíritu que sube de las personas, base de la economía. Tiende no a imponer, sino a hacer surgir de cualquier sitio personas colectivas, que posean iniciativa, autonomía relativa y responsabilidad. No hay que engañarse con las imágenes. Decir que la economía (como la sociedad entera) está animada desde abajo, y que la creación debe subir

desde la base, quiere decir, en una perspectiva personalista, que la animación le viene del hogar mismo de la realidad espiritual: de la persona.

De esta orientación general resultan dos consecuencias:

1° La unidad económica primaria no es el individuo productor, como en un régimen individualista, ni la nación o la corporación nacional, como en un régimen estatizado, sino la célula económica o empresa. La economía no es un gran cuerpo cuyo órgano es la empresa. Es, o debe tender a ser, una federación de empresas (13).

2° El *plan* económico no debe ser la militarización de la economía en un sistema dictado desde el centro. Debe apoyarse en un censo de las evaluaciones y las propuestas locales, estudiadas en cada lugar, transmitidas tras estudio y aprobación local, para diversificarse de nuevo, sobre la realidad viva, en su aplicación.

Debe tenerse cuidado de no desviar estas indicaciones hacia una concepción artesanal a mayor escala del organismo económico, o hacia imágenes burdamente organicistas. Bástenos remitir aquí a lo que decíamos más arriba del campo ilimitado ofrecido a la técnica, y a la técnica organizada: toda centralización que libera en lugar de oprimir y sirve en lugar de ser una carga, sigue siendo válida.

UNA ECONOMÍA PLURALISTA. SÍNTESIS DEL LIBERALISMO Y EL COLECTIVISMO

No nos proponemos aquí más que trazar unas orientaciones válidas para cualquier economía personalista. No ofreceremos, por tanto, un Plan técnico, ya que éste no es su lugar. Mostraremos únicamente cómo una economía personalista resuelve el conflicto pendiente entre liberalismo y colectivismo. El liberalismo (teórico) debe su fuerza espiritual a una defensa de los valores personales de libertad y de iniciativa y a una justa crítica de las maldades del estatismo; pero entrega sus realidades personales a la opresión capitalista que priva de ellas a la mayoría de los hombres. El colectivismo tiene razón cuando proclama la necesidad de colectivizar ampliamente la economía para salvarla de la dictadura de los intereses particulares, pero entrega la libertad, atada de pies y manos, a la dictadura estatista de un partido o de un cuerpo de funcionarios. El personalismo conserva la colectivización y salvaguarda la libertad apoyándola en una economía autónoma y flexible en lugar de adosarla al estatismo.

Una economía de inspiración centralista es una economía de tendencia unitaria. No admite una pluralidad de sectores, como hemos dicho, más que como necesidad de transición. Una economía de inspiración personalista es una economía pluralista, que realiza entre la colectivización y las exigencias de la persona tantas fórmulas como sugieren las condiciones diferentes de la producción. Este pluralismo no debe ser concebido como un eclecticismo. En período de transición, la economía personalista puede también admitir la yuxtaposición o amalgama de estructuras nuevas y de supervivencias provisionales. Pero su pluralismo descansa en una distinción de funciones, no en una concesión.

Los primeros trabajos bosquejados bajo esta inspiración (14) distinguen dos sectores:

1° Un sector planificado, esencialmente destinado a la producción del mínimo vital, relativamente indiferenciado e invariable, reconocido por la sociedad personalista como derecho absoluto de la persona. Se le ha calificado de servicio público de las necesidades vitales. Es esta urgencia social la que hace de él un servicio público, autoriza en él la coerción y una colectivización avanzada, que se justifica porque se trata de construir las bases mismas de toda propiedad privada. Sobre su naturaleza aparecen divergencias entre los personalistas. Unos (15) desconfían hasta el final del Estado, distinguen planificación de nacionalización y confían la ejecución del plan a empresas cooperativas libres bajo la dirección de un Consejo económico central independiente del Estado. Otros (16) piensan poder confiar al Estado o a sociedades, en las que el Estado entra como parte, un número mínimo de industrias-clave.

2° Un sector libre donde actúan, sin amenazar en do alguno el mínimo vital de cualquiera, la libre creación y la libre emulación. Este sector no queda, desde luego, abandonado a la anarquía, sino organizado según una fórmula de cooperación o de corporativismo postcapitalista. Su libertad organizada es el principal elemento de resistencia de la colectividad del trabajo contra la opresión política. No es una concesión, sino un ideal sostenido como tal y preservado únicamente contra los peligros que puede desarrollar: la desaparición de los mecanismos capitalistas los elimina, mientras que el corporativismo reformista quiere ignorarlos.

UNA SOCIEDAD PLURALISTA

Hemos contemplado hasta aquí el problema económico y social bajo su aspecto industrial. Ahora bien, el pluralismo personalista es hostil a la primacía del industrialismo, que implica la opresión por una clase, por un modo de vida, de todas las demás clases y de todos los demás modos de vida. El proletariado industrial, impulsado por su miseria, ha trabajado más que otras clases en tomar conciencia del desorden económico y social, y está más maduro que otros para las transformaciones necesarias: en este sentido se puede hablar de su misión histórica sin someter la historia al particularismo de una clase. Es preciso, sin embargo, plantear por sí mismos, a partir de sus datos propios, los problemas de los demás grupos sociales y darles también la posibilidad de ser los instrumentos de su propia liberación.

El campesino sufre cada vez más la expoliación capitalista: prestamistas, establecimientos de crédito, grandes trusts, se han llevado sus economías; después ha restringido su consumo, hoy se endeuda. En igual medida ha sufrido intervenciones contradictorias del Estado, y el proteccionismo, aunque le procura una tranquilidad provisional, conduce a la anarquía económica y de allí a la guerra. Finalmente, el campesino se halla obstaculizado, en Francia sobre todo, por un individualismo tenaz que, con la parcelación y la anarquía de la propiedad de la tierra, somete la producción agrícola a un despilfarro considerable. Esta anarquía no

puede durar: nos precipita hacia una revolución que sobrepasará quizá en violencia a la revolución obrera. Sería desastroso, además, intentar en Francia una industrialización masiva de la agricultura. El campesino deberá, por su parte, contribuir al sector planificado, lo que no ocurrirá sin una explotación colectiva de una parte rigurosamente limitada de la tierra. Fuera de este sector, para sustituir a los trusts y a los intermediarios capitalistas, los campesinos se agruparán en asociaciones cooperativas de base comunal, respetando la vinculación personal del hombre a la tierra, aunque eliminando poco a poco el individualismo reaccionario que la lastra.

Las profesiones llamadas *liberales* defienden con sus tradiciones unos valores reales, pero también unos simples monopolios y prestigios de clase. Estando reconocido y asegurado el carácter *liberal* de todo trabajo, ninguna razón subsiste para preservar mediante oropeles impresionantes y pasados de moda unos privilegios de la burguesía. No hay que decir que las últimas huellas de venalidades de los cargos deben desaparecer (17). Allí también un *sector planificado* debe descargar al trabajo creador de cualquier parte de automatismo: al médico de las operaciones que pertenecen al practicante (18), al abogado de las que pertenecen al escribiente, y asegurar el *mínimo vital* de cuidados, de justicia, etc., monstruosamente dependientes hoy de desigualdades de fortuna. Pero, al mismo tiempo, esta organización necesaria debe salvaguardar la libre elección del cliente, y, fuera del servicio social que él debe al sector planificado, la libre actividad del profesional en unos oficios que, más que otros, requieren facultades creadoras.

El funcionario incluso (19) debe ser personalizado en su función. No se puede desestatizar el mando en el aparato mismo del Estado. Al menos en él pueden desmaterializarse los hombres y su actividad. Un único medio: restituirles el riesgo y la responsabilidad. La supresión del ascenso por antigüedad dislocará este bloque de tranquilidad y de inercia que pesa sobre la vida de una nación. La responsabilidad del funcionario ante sus iguales o con control de sus iguales eliminará el temor: de desagradar o el deseo de complacer a sus jefes, que son una de las causas esenciales de parálisis y de cobardía en los subordinados y aseguran la opresión del poder central. El desarrollo del gobierno local descongestionará por último a la administración irresponsable.

LOS MEDIOS. LA TRANSICIÓN

Para pasar de la economía antigua a la economía nueva, hay dos caminos cerrados a una acción personalista radical: el reformismo, que no llega a las causas del desorden, y la revolución anarquista, que le prolonga. Dos caminos se abren ante él:

Uno, de inspiración federalista, consiste en organizar desde ahora, bajo una forma embrionaria, las instituciones de la sociedad personalista. y en extenderlas progresivamente hasta la ruptura del antiguo *orden* (20).

Pero el orden capitalista resistirá, sin duda, hasta el último aliento. Pertenece por tanto al Estado, custodio del bien común, no el sustituirse a la economía decadente, ya que él no es una persona colectiva, y, en consecuencia, no tiene

ningún dominio sobre los bienes con anterioridad a su usurpación por el capitalismo; sino el intervenir con su derecho de jurisdicción a favor del bien común del que es tutor, en nombre de las personas dañadas, y en nombre de su misma autoridad, incidida por los intereses económicos. Su derecho de intervención debe ejercerse, ante todo, para imponer una nueva legislación económica, apoyándose sobre las fuerzas vivas de la nación Que la habrán alimentado e iniciado. En cuanto a los *derechos adquiridos* de los individuos, el Estado posee, contra aquellos que no hayan sido adquiridos más que por la fuerza de la opresión, un derecho de expropiación con indemnización del que deberá hacer, en provecho de la economía nueva, un uso humano pero riguroso. Por lo demás, reconocerá los servicios prestados por los empresarios competentes Que acepten servir lealmente al orden económico. Todas las demás resistencias deben ser rotas por las fuerzas de la ley, al servicio de la persona contra la opresión, doble y una, de la riqueza y de la miseria.

TUMBA DE LAS PSEUDOSOLUCIONES

Es superfluo detenemos más tiempo en la ocupación vana de desmontar unas construcciones económicas ya condenadas de antemano mediante la crítica que hemos hecho de su inspiración de base. Bástenos designar, para que se las reconozca, tres seducciones a las que no podemos oponer más que una negación categórica. Estas son:

l° El reformismo a secas, bajo sus dos aspectos: el reformismo de los técnicos que disimula las grietas y el reformismo moralizante, parecido al médico que juzgase más espiritual exhortar al enfermo a curarse que usar *burdamente* de remedios. El reformismo, impotente contra las fatalidades masivas de la economía moderna, las consolida enmascarando su peligro.

2° El pseudocorporativismo, que no es más que una forma sistemática de reformismo (21). Prevé, sin tocar la situación recíproca del trabajo y del capital, la constitución libre de corporaciones propietarias que aseguren la coordinación de los intereses profesionales en la colaboración de las clases. Ahora bien, en las estructuras actuales del capitalismo, incluso tras un enderezamiento de sus abusos más sangrientos, semejante corporativismo:

a) continúa apoyado en la prepotencia del capital en los puestos de autoridad, y consagra así la subordinación del trabajo al dinero, que es la definición exacta del materialismo económico; la igualdad misma de representación entre trabajo y capital en los consejos corporativos, si no fuese ilusoria, sería escandalosa;

b) creyendo realizar la *colaboración de las clases*, no hace más que yuxtaponer el antagonismo irreductible del dinero y del trabajo, y descansa así sobre una base quebrada en todo su espesor, sobre una pseudocomunidad;

c) al estar basada en un antagonismo fundamental, implica en cualquier caso la intervención dictatorial del Estado o de un poder corporativo centralizado que sufriría necesariamente la atracción del Estado centralizado. Una cosa es, en efecto, arbitrar los conflictos orgánicos normales en una sociedad de intereses divergentes, y otra cosa es juntar el agua con el fuego. El dominio estatal sería tanto más rápido

en cuanto que la mayor parte de los corporativismos se proponen reabsorber el sindicalismo, foco de la resistencia y de la iniciativa de base;

d) finalmente, incluso desde el punto de vista de la producción, en un régimen en el que todas las fuerzas están orientadas para salvar el máximo de ganancia, el corporativismo, si no se desgarra por su dualismo interior, no podrá ser más que la dictadura de salvación pública de la ganancia agonizante, y, mediante una limitación de la producción, de la concurrencia y del progreso técnico, la inauguración de una economía regresiva y autárquica.

3° Las economías autoritarias. Entendemos por este nombre, que opone a la autoridad viva el autoritarismo de la fuerza, cualquier forma de *dirigismo* o de *estatismo* que paraliza el conjunto de la economía, directamente o a través de sus centros vitales, bajo una autoridad centralizada con una autoridad exclusivamente descendente.

El estatismo económico es su forma más peligrosa. Descansa en el traspaso de una usurpación: desplaza, efectivamente, el poder económico del dinero hacia el Estado, quien, mucho menos que el dinero, no posee dominio o autoridad sobre las riquezas. Sobre todo, con la libertad económica de los ciudadanos, coloca en manos del Estado, centralizador por esencia y siempre propenso a abusar de su poder, el más temible medio de coerción sobre las personas que haya nunca poseído. A costa de una auténtica o de una pretendida revolución popular se inserta entonces en el mundo del trabajo una dictadura del Estado que subvierte totalmente su espíritu. En todos los organismos de la economía, el representante del poder centralizador, generalmente (Alemania, Italia, la URSS) del Partido de Estado, tiene en sus manos la autoridad suprema, y usa de ella en exclusivo interés de la política del Estado.

Esta centralización no se hace, como podría creerse, mediante una influencia exterior al viejo estado liberal. Nace de él, antes de que consiga con ella hacer saltar las estructuras. La absorción por el capital de la mayor parte de la ganancia frena el consumo interior y acelera las reinversiones; este desequilibrio impulsa a la conquista de los mercados exteriores: la centralización capitalista así acelerada y frenada de repente segrega un nacionalismo y un imperialismo económico que conducen directamente al estado totalitario y a la guerra.

Igual que Marx, para hacer comprender la sociedad del siglo XIX, se refirió a Inglaterra, que era entonces el país más desarrollado industrialmente hablando, es hacia los países típicos de nuestra época: Alemania, Italia, URSS, hacia donde sería preciso volver la mirada para aprehender en su esencia la sociedad del siglo XX, tal como el capitalismo centralizador la ha impuesto a sus pretendidos herederos. Se halla en ellos una sociedad híbrida, ni capitalista ni comunista, donde las fuerzas del dinero libre están en vías de desaparición, pero donde, mediante la absorción por el Estado, director de un nacionalismo económico de alcance universal, la oposición opresores-oprimidos, trabajo-capital, están en vías de convertirse en la oposición trabajo-Estado. En lugar de ver al proletario elevarse a la condición de hombre, como Marx esperaba de la revolución proletaria, es toda la sociedad la que comienza a deslizarse hacia una nueva condición proletaria, hecha más de opresiones que de miserias económicas, bajo la mirada de los funcionarios,

tecnócratas y militares. Los medios de producción que detentaban los capitalistas pasan a manos del Estado; y la condición de los trabajadores no ha sido mejorada. Marx pudo decir, en el siglo XIX, que el Estado era un instrumento de opresión en manos de la clase dominante: son los funcionarios del estado totalitario quienes se convierten hoy en la clase dominante tanto en la URSS como en los países fascistas. Es la opresión del capitalismo, en lugar del dinero, la que se intenta estabilizar mediante el poder del Estado en el momento en que el dinamismo interior de este régimen le arrastra a la ruina. Esta estructura del Estado, salvador de la economía, naturalmente, no es aparente. Se disimula bajo los mitos: racismo, nacionalismo, industrialización. Regímenes, programas de *izquierda* y de *derecha*, convergen hacia este materialismo desencadenado que es el verdadero Leviathan de nuestra época. Si la fórmula *ni izquierdas ni derechas* tiene otra función que la de unir el tropel temeroso de los inseguros, es la de preparar una fuerza inteligente contra esta amenaza que nos llega a toda velocidad desde los dos extremos del horizonte.

Notas

(1) Véanse los primeros trabajos de Jacques Lafitte, especialmente sus Réflexions sur la science des machines.

(2) Friedmann, La crise du progres: *En el hombre, la acción de lo biológico* -o, traducido en términos religiosos, de lo *eterno- es mucho menos omnipotente de lo que comúnmente se ha venido creyendo hasta ahora*. (pág. 226).

(3) *Aubaine*.

(4) Esprit, número especial: L'Argent, misere du pauvre, misere du riche, octubre de 1933.

(5) Sobre todo lo que sigue, véase: Esprit, *passim*, especialmente enero de 1933 (Le prolétariat); juho de 1933 (Le travail et l'homme); octubre de 1933 (L'Argent, misere du pauvre, misere du riche); abril de 1934 (La propriété); agosto-septiembre de 1934 (Duplicité du corporatlsme); noviembre de 1934 (L'or fausse monnaie?); agosto-septiembre de 1935 (Projet G. Zerapha); marzo de 1936 (La personne ouvriere); junio de 1936 (Ou va le syndicalisme?). L'Ordre nouveau, *passim*, especialmente número 7 (La crise agraire); número 10 (La corporation); número 12 (De la banque a l'escroquerie); número 16 (La propriété); número 20 (Service civil); número 21 (Comment sortir du capitalisme); números 22-23 (Planisme et plan); número 25 (Du prolétariat); número 28 (Du mouvement corporatif). Cf. asimismo E. Mounier, De la propiété capitaliste à la propriété humaine (OEuvres de Mounier, Editions du Seuil, París, 1961, pág. 417). Estos diversos estudios no son homogéneos ni pretenden serlo. Con titubeos y no sin algunas desviaciones, son una aproximación progresiva a los principios aquí expuestos.

(6) Cf. Esprit, Le travail et l'homme, julio de 1933.

(7) Para el cristiano no es el trabajo consecuencia del castigo, sino tan sólo el aspecto de esfuerzo que le acompaña.

(8) F. Perroux, La personne ouvriere et le droit du travail, Esprit, marzo de 1936.

(9) F. Perroux, Les paternalismes contre la personne, Esprit, íd.

(10) No hablamos aquí de posibles regímenes de transición, esperando la completa formación de la competencia obrera, incluso en régimen capitalista. Desde ahora mismo se puede prever, por ejemplo (Esprit, septiembre de 1936, pág. 682), la constitución en cada empresa de comités obreros de colaboración a los que pasarían todos los votos de los accionistas no presentes en las Juntas generales. La historia y la experiencia decidirán las transiciones.

(11) G. Zerapha, Esprit, íbid., págs. 684, 694.

(12) Esprit, Où va le syndicalisme?, julio de 1936.

(13) Esprit, Emile Haubresin, La propriété des instruments de production, octubre de 1936; Ordre nouveau, números 22-23, Planisme et Plan.

(14) Véase especialmente los números citados de Esprit y del Ordre nouveau.

(15) Ordre nouveau.

(16) Entre ellos André Philip.
(17) M. Boulier, Faut-il fonctionnariser le notariat?, Esprit.
(18) Dr. Vincent, La médecine dans le monde de l'argent, Esprit, marzo a julio de 1934.
(19) Esprit, Le fonctionnaire et l'homme, enero de 1936.
(20) En Francia, por ejemplo, la *Société de Saint-Louis* y sus primeras organizaciones agrícolas; en un plano algo diferente se sitúan las tentativas del Ordre nouveau: organizaciones embrionarias de Servicio Civil y de Minimum vital europeos; las células de los Amis d'Esprit.
(21) Esprit, Duplicités du corporatisme, agosto-septiembre de 1934. Ordre nouveau, número 10, La Corporation.

V. LA SOCIEDAD POLITICA

DESCRÉDITO DE LO POLÍTICO

Toda la Edad Media ha repetido, tras la Antigüedad clásica, que el hombre es un animal político. Ninguno de los pensadores del siglo XVII dejaba de añadir una *Política* a su Teodicea y a su Lógica. Puede medirse su decadencia si se compara este prestigio de una época en que la política no ocupaba siempre la mejor parte de la vida de los hombres, con el descrédito en el cual ha caído la vida política entre los mejores. Arrastrándose en las zonas más bajas de la ideología, del sentimentalismo y de la componenda, se ha convertido en el más vulgar aspecto del desorden. La *vida pública* es, con los mismos títulos que la *vida privada*, una forma vital de la vida personal. Hela aquí rechazada, como la vida privada, a un terreno acotado, tan ajeno al hombre interior que, aquellos que conservan el sentido de la persona y lo que hemos llamado *el sentido del prójimo*, han adquirido poco a poco respecto a ella una invencible repugnancia.

Para devolver a la vida política su espiritualidad, y devolvérsela desde su interior, nos es preciso reconstruir la vida política sobre organismos que expresen, sin envilecerla, a la persona integral. Restituiremos así a la política su bello sentido lleno del aprendizaje total del hombre en su ruta hacia la comunidad.

Recordemos que la vida personal nace de una tensión entre dos polos: el de la individualidad y el de la persona espiritual. Un individualismo puro lleva a la dispersión de la sociedad política en la anarquía. Un idealismo puro conduce a la apatía de una tranquilidad agradable de satisfechos; un racionalismo puro, a la cristalización de un aparato inmóvil y opresor. El realismo de la persona considera estas soluciones truncadas como otros tantos abandonos. Sigue el perfil mismo de la persona: equilibrio tenso entre dos planos de realidad, posee posibilidades de no conducir a una expresión unitaria de su vocación política, sino a dos expresiones divergentes, mezcladas, cruzadas sobre unas realizaciones mixtas, donde una y otra predominarán sucesivamente.

EL INDIVIDUO CONCRETO. SU SOCIEDAD: LA PATRIA

El individuo -no el individuo abstracto del racionalismo jurídico, sino el individuo vivo, lugar de enraizamientos carnales y de ternuras cercanas a la vida instintiva- tiene como sociedad natural el conjunto de sus vínculos afectivos con el medio social que le rodea inmediatamente, cuyas influencias circulan a su alcance. La persona rebasa infinitamente esta vida sensible. Sin embargo, al integrar al hombre en su totalidad, ella no]a desprecia en modo alguno. Se puede reservar a esta sociedad elemental del individuo el nombre de patria, que señala mejor que ningún otro la parte que en ella tienen la sangre y el lugar de nacimiento.

Se ha hecho observar frecuentemente, tomándolo de Bergson, que el hombre, por sus vínculos sensibles, parece hecho para sociedades muy pequeñas. En sentido estricto, despojado de todos los conocimientos y de toda la elocuencia con que se le encubre, el amor a la patria es un amor cercano y de corto alcance. Por

esto, forzando apenas los sentimientos reales de los hombres, algunos han podido restringir el sentido de la palabra a la patria local (1), bretona, provenzal, flamenca, catalana, valdense o genovesa. Es bien sabido que, incluso en Francia, en la nación más unificada de Europa, los regimientos meridionales han estado a punto de desinteresarse en un momento crítico de la guerra de la defensa *del Norte*. Por eso mismo, la patria tiende a ser una sociedad cerrada, cuyo movimiento propio es cerrarse sobre sí.

LAS FALSAS UNIVERSALIDADES: NACIONALISMO, ESTATISMO

Ahora bien, la persona es exigencia de espiritualidad y de universalidad. Si rechaza la aceptación de su simulacro en unos ideales vagos o en unos sistemas opresores, no puede sentirse satisfecha con una sociedad puramente física y afectiva, aun cuando la transfigure bajo el reflejo de su vida total. Ella aspira, a través de unas sociedades cada vez más espirituales, a esa comunidad límite de las personas que sería la más concreta al mismo tiempo que la más universal.

Las colectividades, como las personas, buscan la universalidad en dos direcciones falsas. En un caso, se la figuran según los sentidos la sugieren, imaginando más espacio o mayor poder para su vida sensible. O bien, apercibiéndose de lo burdo del procedimiento, pasan al otro extremo, y persiguen la unidad en una representación abstracta e indiferenciada del espíritu. Tan sólo entonces reconocen en este orgullo exangüe una nueva forma de inhumanidad y piensan en juntar desde el interior el espíritu con la vida.

Los regímenes fascistas, de carácter más bien racial y nacionalista que militar o estatista, han buscado una salida para el animal político de las grandes naciones modernas en el organicismo biológico que denunciamos al comienzo. Estas afectividades instintivas, que pueden ser una virtud a nivel del individuo y de su sociedad propia, bajo la autoridad y la vigilancia constante de la vida personal, las han inflado a escala nacional. Espiritualizar la sociedad, para ellos, es agrandar a escala de la vida pública, entorpecidos, desmesurados, los sentimientos que unen a un hombre con toda la carne de sus relaciones cercanas. Tal es, hablando con propiedad, aunque expresada en términos fascistas, la concepción individualista de la nación. Es propuesta al hombre como la comunidad espiritual suprema, al mismo tiempo que como lo supremo concreto. Sin embargo, es el Estado fascista quien finalmente lo expresa, con lo que llegamos, a fin de cuentas, a la segunda aberración.

Se trata del estatismo. Hemos demostrado cómo el estatismo fascista consagraba la renuncia de las personas, en un régimen liberal, mediante un conglomerado violento de los residuos del individualismo. Reprocha al Estado liberal el ser una simple representación del espíritu, pero él es un simple engrandecimiento del individuo abstracto y reivindicador. Poco importa la concepción, jacobina, racista o imperialista de la nación sobre la cual el estatismo apoya sentimentalmente su poder, puesto que identifica finalmente a la nación con el Estado. No hay realidad, ni derechos anteriores al Estado que éste deba respetar, ni Derecho superior al que deba someterse. Coincide con la sociedad: nada le es externo, sea en el ámbito

nacional, local o privado. El se otorga a sí mismo la administración directa de toda la realidad nacional, que un largo esfuerzo centralizador ha concentrado en sus manos. Nadie tiene facultad para invocar frente a él la inejecución de una obligación. No residiendo ninguna soberanía en la nación, ninguna representación real asciende de ella. Toda autoridad es autoridad de gobierno, y desciende del poder central, de los hombres audaces que se han apoderado del Estado. Es un gran error, dice un teórico fascista, Rocco, el confundir la nación con el pueblo, y reabsorber aquélla en éste. El gobierno pertenece por posesión natural a una especie de clase predestinada que se rehace constantemente en el seno de la nación: la de las élites dirigentes. Su voluntad, determinada por un jefe, anima con una virtud descendente a un partido de Estado, que es el *elemento dinámico del Estado*, el que le preserva de continuar, corno su nombre podría indicar, *estático*. Admitido como infalible en su función de manifestar la voluntad y el destino del Estado, es el intermediario entre él y la nación pasiva; propagador, en un sentido, de la doctrina del Estado; en otro, *órgano capilar* que infiltra al pueblo entero en la vida del Estado. Al ser el carisma que le inspira la divinidad inmanente de la nación, detenta el monopolio de la opinión; todas las demás opiniones, incluso la indiferencia, son subversivas. El interés general es el interés del Estado. Decía un día un fascista de renombre que, aunque doce millones de síes se transformasen en veinticuatro millones de noes, el Estado fascista continuaría: sería preciso admitir que el pueblo había sido atacado de locura colectiva.

Nada por debajo del Estado, nada por encima. Sólo encuentra en sí mismo su límite y su ley. No se rige por lo honesto, sino por lo útil y lo eficaz. Así, todos sus atrIbutos se concentran en su fuerza. La debilidad es su pecado capital. No es un *mínimo de gobierno*, sino un *máximo de gobierno* lo que para ello se requiere. Su institución fundamental no es la representación o el control, sino la policía (2).

No pintamos únicamente bajo estos rasgos al estado n totalitario límite. El cáncer del Estado se forma en el seno mismo de nuestras democracias. Desde el día en que privaron al individuo de todos sus enraizamientos vivos, de todos sus poderes próximos, desde el día en que proclamaron que *nada existe entre el Estado y el individuo* (Ley Le Chapelier), que no se permite la asociación de los individuos de acuerdo con *sus pretendidos intereses comunes* (íd.), el camino estaba abierto para los Estados totalitarios modernos. La centralización extiende poco a poco su poder, con ayuda del racionalismo, que repugna a toda diversidad viva: el estatismo *democrático* se desliza hacia el Estado totalitario como el río hacia el mar.

Se ve muy bien qué complicidades le sostienen. Los poderes próximos y las sociedades locales tienen, como decíamos, una tendencia a cerrarse sobre sí mismos, a ahogar el impulso personal en la afectividad sensible, a triturar la sociedad. Una cierta pasión de lo universal y de la grandeza se irrita por este *proximismo* vital donde el individuo busca comodidades y refugios, más que aventuras. Comienza a desviarse cuando cree que el Estado y su sistema abstracto pueden airear la vida pública, y liberar una vida demasiado encerrada, ya que ante todo parecen indiferentes a los individuos y hostiles a las atmósferas cargadas. Dan

cierta rienda suelta al individuo, únicamente para sujetarle de nuevo con más seguridad.

Desde el punto de vista del personalismo, todas lás diferencias se borran entre la primacía germánica de la nación, la primacía latina del Estado, el estatismo liberal *al servicio* de la nación, la dictadura política del proletariado *al servicio* de la nación proletaria. Estos distintos aspectos del estatismo bordan variantes ideológicas alrededor de una realidad maligna que pertenece a la patología social: el desarrollo canceroso del Estado sobre las naciones modernas, cualquiera que sea su forma política. Cuando por añadidura se haya anexionado la economía, este Estado-Nación, con o contra el capitalismo, con o contra la democracia, se convertirá en la amenaza más temible que el personalismo debe afrontar en el terreno político.

DEL ESTADO DE INSPIRACIÓN PLURALISTA

Ninguna concepción media puede luchar con suficiente poder contra esta forma masiva de la opresión que seduce progresivamente a todos los pueblos desilusionados y debilitados por los parcos alimentos de la civilización liberal. Sólo una mística viva del hombre integral puede suscitar la defensa heroica que se impone hoy alrededor de las últimas zonas parcialmente incontaminadas. Volvamos, pues, a partir de la base.

La realidad política está compuesta de personas que intentan encarnar su voluntad comunitaria, y de sociedades, que agrupan a hombres unidos en la búsqueda de un fin humano cualquiera o simplemente en la expresión de una afinidad afectiva o espiritual.

La patria, descrita más arriba, es la más primaria, la más instintiva de estas sociedades. Sobre ella se superponen las sociedades económicas, culturales o espirituales.

La nación es el abrazo que reúne a ese florecimiento espontáneo de sociedades diversas alrededor de las personas, bajo la unidad viva de una tradición histórica y de una cultura particularizada en su expresión, pero con poder de universalidad. Es, como se ve, una realidad mixta y no cristalizada: por abajo, receptáculo de una multiplicidad de sociedades a las que no tiene que digerir, sino que mantener con vigor; por arriba, si no comunidad en el sentido perfecto de la palabra, sí al menos entidad comunitaria, vínculo flexible y vivo entre la universalidad que únicamente cada persona como tal puede alcanzar y llevar, y las sociedades carnales que rodean y retienen al individuo.

Por encima de la patria y de la nación, mantenemos la prioridad de la comunidad espiritual personalista, que se realiza más o menos perfectamente entre personas, más frecuentemente a pequeña escala, pero que permance como modelo lejano de todo el desarrollo social.

El Estado no es una comunidad espiritual, tina persona colectiva en el sentido propio de la palabra (3). No está por encima de la patria ni de la nación, ni con mayor razón de las personas. Es un instrumento al servicio de las sociedades, y a través de ellas -contra ellas si es preciso- al servicio de las personas. Instrumento artificial y subordinado, pero necesario.

Personas y sociedades, por la fuerza disolvente del individualismo, y por la gravidez de las necesidades materiales, sucumbirían a la anarquía si fuesen dejadas a su deriva. El optimismo del individuo liberal y el utopismo anarquista no se apoyan más que en un conocimiento simplista de la persona. Es preciso un recurso último para arbitrar los conflictos de las personas y de los individuos entre sí: este último recurso es la jurisdicción del Estado. Por lo demás, cuando cierto número de sociedades manifieste una voluntad nacional común, el Estado protegerá su seguridad.

El Estado no tiene únicamente ese papel negativo. Las personas buscan su realización en sociedades diversas. Estas sociedades trabajan en orden frecuentemente disperso, sus medios son limitados, y sus acciones, incoherentes. El Estado, servidor de las personas, tiene como función poner a disposición de estas iniciativas los mecanismos de coordinación que facilitarán sus esfuerzos. Pero es necesario precaverse aquí de dos peligros.

El primero sería el de reintroducir, por esa vía indirecta, el imperialismo del Estado: se le evitará cuando, sin quitar a esta función del Estado el rigor de un derecho, se le niegue la autoridad espiritual. El poder del Estado, en su misma función política, está limitado por abajo, no exclusivamente por la autoridad de la persona espiritual, sino por los poderes espontáneos y consuetudinarios de todas las sociedades naturales que componen la nación. Como dice Georges Gurvitch, *la soberanía del Estado no es más que un pequeño lago perdido en el inmenso mar de las soberanías particulares*. Por arriba, el Estado está sometido a la autoridad espiritual, bajo la forma aquí competente, que es la soberanía suprema del derecho personalista. A fin de guardarse contra los abusos del poder del Estado, estas dos soberanías autorizadas deben poseer, frente al Estado, sus órganos propios de iniciativa y de defensa: las primeras se encarnarán en los organismos completos y ampliamente autónomos de los gobiernos locales, de los grupos económicos y de los grupos espirituales; la segunda podrá ser confiada a la custodia de un Consejo supremo, a imagen del Tribunal Supremo de los Estados Unidos o del Consejo de Estado francés, pero de un Consejo supremo joven y progresivo, elegido por las fuerzas vivas de la nación, y que no sea, como el primero, el refugio de las inercias conservadoras, o, como el segundo, un simple órgano jurídico de solución oficial de litigios.

Así el personalismo cerca y obliga al Estado, igual que el Estado cerca y obliga hoy a la persona. Esta inversión de términos es normal, ya que el Estado es el instrumento, y no la persona. Sin embargo, si es necesario negar al Estado cualquier atisbo de autoridad espiritual, sería un nuevo peligro el rehusarle un servicio de orden espiritual. La actividad del Estado no es formalmente material; vinculada al hombre, es formalmente espiritual, por limitado que sea su alcance. Ciertas fórmulas, que hacen del Estado una especie de empleado para los trabajos serviles, de *ejecutor de las tareas sin importancia*, suponen el riesgo, sea cual sea su intención, de prestarse a confusión en sus términos. El Estado personalista no es una Iglesia o un sustituto de la Iglesia, ni mucho menos un simple mecanismo técnico,

filosóficamente neutro e indiferente como es, al menos en teoría, el Estado liberal. El Estado personalista no es neutro, es personalista.

¿Quiere esto decir que él se atribuye el derecho de imponer por la fuerza el *personalismo* como otros imponen el fascismo o el comunismo? Esto sería una contradicción en los términos. La tradición clásica gustaba de decir que el poder del Estado no es de naturaleza despótica, como el del hombre sobre las cosas, sino de naturaleza política: es un poder flexible, tal como lo requieren unas persónas que no obedecen a un gesto, sino mediante una adhesión libre. Como el Estado, en sentido estricto, no es ni una persona ni una comunidad de personas, resulta absurdo pensarlo como posible portador de una verdad y su propagandista, lo cual no es propio más que de las personas y de las comunidades espirituales. No tiene el Estado por qué determinar la vocación de las personas ni la orientación que esa vocación ha de seguir; ni tiene por qué solicitar gestos que perpetúen la hipocresía social y el servilismo espiritual. Las fuerzas espirÍtuales no tienen nada que perder con tal concepción del Estado: lo que ellas le mendigarían hoy para apoyarlas, él se lo volvería a arrebatar para combatidas, si cambian las circunstancias, con la excusa falaz, pero difícilmente discutible, de los compromisos de la víspera. Nosotros no somos liberales. Unos y otros creemos en una verdad, humana o sobrehumana, y pensamos que ella no debe seguir siendo *asunto privado*, sino que debe penetrar en las instituciones igual que en los individuos. Pero únicamente debe penetrar en ellos por influencia directa; el papel del Estado se limita, de una parte, a garantizar el estatuto fundamental de la persona; de otra, a no poner obstáculos a la libre concurrencia de las comunidades espirituales.

Por ello el Estado debe garantizar necesariamente ese estatuto fundamental, que es un estatuto personal. Este servicio justifica el empleo de la violencia en unas circunstancias definidas. El Estado tiene derecho de coerción sobre los individuos o sobre los cuerpos sociales, en los siguientes casos, y únicamente en ellos:

l° cuando un individuo o un grupo amenace la independencia material o la libertad espiritual de una sola persona: así, el Estado tiene el deber de luchar contra la tiranía de los trusts, o de los bancos, o de un partido armado, hasta la eliminación completa del peligro;

2° cuando un individuo o un grupo, cediendo a su anarquía natural, se niegue a las disciplinas sociales que se juzguen necesarias por los Cuerpos organizados de la nación, de acuerdo con él, para asegurar la independencia material o la libertad espiritual de las personas que componen la comunidad nacional: por ejemplo, juzgando que la independencia material de las personas está comprometida por un modo determinado de la economía, tiene derecho a instituir un servicio público encargado de asegurar a todos este mínimo vital, y a forzar a cada uno a colaborar en su consecución.

Cuando haya conflicto entre el Estado y el individuo o los Cuerpos interesados, habrá de juzgados el Tribunal Supremo de garantías. Lo esencial es que el Estado se eclipse después de cada iniciativa, y ponga en manos de los organismos constituidos de la nación la ejecución de las iniciativas que haya adoptado para la salvaguardia del estatuto común.

Ahora se ve de qué forma somos antiestatistas. Reducimos considerablemente el espacio y el poder del Estado, pero, por el contrario, allí donde él es competente, su poder de jurisdicción, por la misión que le conferimos, con una autoridad acrecentada, debe disponer de todos los recursos de la ley, incluida la fuerza. Esta nueva fuerza dada al Estado legítimo nos ahorra el ceder a la idea peligrosa de las dictaduras excepcionales (*dictaduras de transición*) en períodos de desorden excepcionales. Una dictadura incondicionada no es nunca una dictadura transitoria, ya que el poder tiene la tendencia normal, cuando no está limitado, de abusar sin límites de su situación de hecho. El Estado personalista es dictatorial allí donde la persona está amenazada, y sólo lo es allí, en virtud de su control del derecho. Este rigor impide desde el origen la formación de desórdenes de tal extensión que, en un momento dado, únicamente resulten posibles ciertas operaciones de cirugía. No es más que una fuerza de la fuerza, una presión contra la opresión.

En toda la zona de las actividades sociales y espirituales libres, el Estado personalista colabora de una doble forma con las sociedades. Suscita, anima las iniciativas, ofrece organismos de colaboración, coordina y arbitra los conflictos. Además, al mismo tiempo que reprime sin piedad cualquier ataque al estatuto de la persona, otorga, dentro de la inspiración Reneral del estatuto, un estatuto jurídico propio y autónomo a todas las familias espirituales que respeten este estatuto fundamental (4). Su derecho es un derecho vivo y vario, fuertemente apoyado en la costumbre, contrariamente al derecbo racionalista de los regímenes estatistas.

Aunque no se identifique con la nación, no por eso el Estado es menos el guardián de la nación; aunque no sea el autor de su unidad flexible, no por eso es menos el protector de su paz interior. El Estado de inspiración pluralista tiene como función, al mismo tiempo que asegurar la diversidad y la autonomía de las familias espirituales agrupadas bajo su fuero, el velar por la paz y amistad entre estas distintas sociedades. Absteniéndose de transformar la nación en sociedad cerrada, debe preparar los caminos hacia la universalidad, impidiendo a las sociedades componentes el replegarse sobre sí mismas y dividir a la ciudad contra sí misma. Las modalidades de este equilibrio entre el pluralismo de los estatutos y la unidad de la ciudad no serán siempre fáciles de determinar: en más de una circunstancia, una fórmula directriz pudiera ser ésta: estatutos autónomos, mecanismos comunes. El sentido de la persona, en cualquier caso, crea el clima más favorable a esta búsqueda: él es el vínculo entre la sociedad controlada y el organismo de control.

A FAVOR DE UNA DEMOCRACIA PERSONALISTA

Estas posiciones nos separan radicalmente de cualquier forma de fascismo. Al mismo tiempo, distan de solidarizamos con la defensa de la democracia liberal y parlamentaria. Es necesario precisar aquí un debate entre dos generaciones que no ha dejado de ser confuso.

Distinguiremos, en primer término, la democracia del régimen republicano. Lo que importa hoy no son los regímenes formales, sino las estructuras político-sociales. La monarquía persiste en Inglaterra con la más personali!5ta de las

constituciones; la República, en Alemania, ampara al Estado totalitario. *Lo que importa, no es que Rusia se haya convertido en Republicana y que Italia haya seguido siendo una monarquía: es que Rusia se ha convertido en comunista e Italia en fascista* (5). Un régimen personalista puede vivir en tan buenas condiciones bajo la monarquía belga como bajo una República renovada. El problema del régimen formal en la actualidad se reduce, pues, para nosotros, a un problema de oportunidad. Una agitación que lo adopte como motivo es doblemente condenable si es desesperada y si desvía la atención del desorden de las estructuras que no poseen con el régimen un vínculo esencial. Nos hemos acostumbrado desde hace un siglo, en Francia principalmente, a una concepción romántica de los problemas de gobierno: es preciso, ante todo, reducirlos a su verdadera escala.

Distinguiremos a continuación, radicalmente, la democracia personalista de la democracia liberal y parlamentaria.

La democracia liberal reposa sobre el postulado de la soberanía popular, que se basa a su vez en el mito de la voluntad del pueblo. ¿Es acaso para oponer una fuerza mística igual a la del poder absoluto de derecho divino de los reyes, para lo que los primeros teóricos de la democracia han construido esta imagen simétrica del poder divino de los pueblos, absoluto e infalible como el de los reyes? Ya no es preciso hacer la crítica de este mito, lo que no le impide que siga vivo. ¿Qué es el *pueblo*? ¿El conjunto del pueblo? Pero el pueblo no se expresa más que a través de las democracias directas, que se han convertido en imposibles al constituirse las grandes naciones. ¿Es el sector del pueblo, y esta parte de su voluntad, los que intervienen activamente en el poder? ¿Pero qué representan?

Desde los ciudadanos a la ley que pretende expresar sus decisiones surge la primera abdicación cuantitativa de soberanía: se ha calculado que, eliminando a los no votantes, a la minoría electoral y a la minoría parlamentaria, una ley puede ser aprobada en el Parlamento francés por una *mayoría* que representa a un millón de franceses sobre cuarenta. Al menos sería sana, aunque minoritaria, si reflejase automáticamente una voluntad precisa. Pero es sabido a través de qué prismas se ejerce y se expresa hoy la voluntad popular. Comienza a formarse en esa especie de hipnosis, a veces de locura colectiva, que le impone una prensa masivamente dirigida. A continuación es interrogada sobre unos programas tan generales, tan bien lustrados y patinados por años de uso, que cada vez poseen menos influjo sobre el acto electoral en sí. Se acaba perdiéndola en las trapacería s de las circunscripciones electorales y de la industria electoral. Entonces, es depositada en un anfiteatro cerrado, que vive apegado a sus costumbres y sus combinaciones, y queda enterrada durante un número fijo de años por la voluntad parlamentaria, que la sustituye.

Supongamos que se pudieran eliminar las pantallas que hacen deformar el reflejo de esta voluntad profunda (suposición gratuita, porque el sistema, impersonal en su principio, volvería a formarlas inmediatamente por su propio funcionamiento). Entre la expresión mediante un voto único, nacional y global, de esa *voluntad general*, término medio abstracto de intereses generales y locales, de sociedades heterogéneas, de creencias divergentes, de doctrinas profundas y de

juicios apresurados sobre hechos mal conocidos, y esos intereses, esas sociedades, esas creencias, esos juicios, ¿qué relación auténtica y viva existe? ¿Qué parte le corresponde al compromiso responsable? He aquí a un pobre hombre que debe dar su opinión sobre todo: siendo campesino, debe conocer la diplomacia; siendo intelectual, debe conocer al campesino; y a un representante *de recambio* que cae sobre una circunscripción artificial desde el otro extremo del país y se la aprende en dos meses, como una materia de examen; que a continuación debe representar al mismo tiempo los intereses de una región, la doctrina de un partido y el interés general de la nación: ¿dónde podría la realidad abrirse camino a través de su poder? *Representante del pueblo*: ese intelectual caído entre los viñadores, ese abogado perdido en los olivareros, ¿qué sentido preciso pueden dar a esa pretensión?

Viene a injertarse en este malentendido el parlamentarismo, con su vida propia, sus grupos sin vinculación en el país, con sus calificativos intercambiables, su alejamiento de las provincias, su deformación de óptica, sus combinaciones de pasillos. Este régimen, del que se ha podido decir que no era una democracia, sino una aristocracia de hombres ambiciosos y ricos, roe, de un lado, la voluntad electoral; del otro, invade el ejecutivo, sometido por la combinación de los ministerios y por los caprichos de la Asamblea a una inestabilidad, a una debilidad, a una incompetencia y a una discontinuidad congénitas. El mundo del dinero, si no temiese su caída próxima, podría ahorrarse el luio de un fascismo: no existe terreno de maniobra más libre que el desorden liberal. Toda esta crítica, utilizada por los movimientos monárquicos y por las ligas fascistas, es una adquisición definitiva del personalismo, y debería haberse hecho en nombre de la persona para no estar comprometida por unos orígenes tan turbios. Estos orígenes, sin embargo, no deben ocultamos su valor. Si los demócratas se obstinan en defender las *libertades republicanas*, abortadas desde su origen por la complicidad de la abstracción individualista con la abstracción capitalista, sin darse cuenta que tienen primero que construirla, que no se asombren si se despiertan una mañana con sus libertades convertidas en polvo: ellos mismos habrán alimentado el germen de la descomposición.

LA DEMOCRACIA MAYORITARIA

Es preciso buscar la desviación original de la democracia más allá de la forma actual de las instituciones parlamentarias. Por no haberse apoyado en una idea completa de la persona, la democracia ha dudado desde el comienzo entre dos místicas: la de la autonomía de las conciencias y de las voluntades, que, aun siendo concebida al modo individualista y liberal, testimoniaba no obstante una intención personalista; y la mística mayoritaria, que llevaba en su germen, no un fascismo totalitario, sino una especie de fascismo relativista de igual naturaleza. Según ha ido tomando auge el estatismo, la segunda ha ido superando a la primera, y no considera ya al individuo como un fin en sí. La consecuencia es grave. Al identificar la democracia con el gobierno mayoritario, se la confunde con la supremacía del número, o sea, de la fuerza. Nada importa que Inglaterra haya neutralizado ese retroceso dictatorial de las democracias, al concebir el gobierno de la mayoría como

un servicio gracioso prestado a la nación. En nuestras democracias centralizadas, el gobierno mayoritario tiende y pronto culmina en un dominio absoluto de la mayoría por la minoría. La mayoría no reconoce ningún derecho por encima de ella: este carácter exclusivo se aplica a los derechos hereditarios, pero afecta también a los derechos de las personas o de las sociedades minoritarias. Efectivamente, como se ha observado (6), la mayoría, así canonizada, no es soberana más que en el Estado: es despreciada o tomada a risa cuando se expresa en el seno de las sociedades'particulares, como por ejemplo, una empresa, una Iglesia. Se constituye así un *pueblo del Estado*, de derecho divino (7) que posee poder absoluto y sin apelación sobre la vida de la nación. La indolencia de las costumbres democráticas ha limitado frecuentemente su exceso, pero entre él y el despotismo que durante largo tiempo ha detestado, no hay límites, y permanece abierta una puerta que el primer aventurero podrá franquear. Cuando Mussolini aclama en el fascismo *la forma más absoluta de democracia*, y cuando Goering declara *en el comienzo, era el pueblo, y es él quien se ha dado el derecho y el Estado*, ellos vuelven a situar la democracia *masiva* (Guy-Grand) de la concepción mayoritaria en su verdadera perspectiva: la del fascismo.

La estructura de los partidos que se presentan como los mecanismos normales de tal democracia no hace sino precisar esta orientación. Rigurosamente centralizados ellos también, descansan en la opresión de la minoría por la mayoría. Destinados a ser instrumentos de libre educación política, se hallan organizados con métodos de irresponsabilidad sistemática, sobre masas ante las que cada cual se honra con el éxito de lo general y rechaza los fracasos hacia una vecindad difusa; en lugar de dirigirse al hombre total, no piden al militante más que recitar un formulario a menudo vacío de su primitiva fe, una agitación alusoria, frecuentemente desvinculada de toda voluntad profunda de llegar; la consigna reemplaza en él a la verdad, el triunfo del partido ha sustituido al servicio social. Destinados al control subversivo de los elegidos, se polarizan poco a poco en el Estado, dedican todas sus fuerzas para asegurarse su conquista, y se sienten felices si ésta se les ofrece por complacencia y sin riesgo vital. Al final de esta evolución, todos ellos estarán dispuestos a entregarse en manos de un partido de Estado, Que es su heredero natural, igual que el fascismo es el heredero de una cierta pseudo-*democracia* mayoritaria. Así, los partidos, en lugar de formar, han deformado; en lugar de madurar colectivamente la acción un tanto desarmada y un tanto anárquica de los individuos, la han desviado hacia la mística del éxito visible e inmediato. Hoy son el principal agente de envilecimiento de la acción.

LA DEMOCRACIA IGUALITARIA

No hay para nosotros más que una definición válida de la democracia; es, en el plano político, la exigencia de una personalización indefinida de la humanidad. Los demócratas han tenido muy a menudo un sentimiento exacto de este espíritu de la democracia, pero se han embrollado explicándolo, hasta el límite de defenderlo mediante tesis que le han sido fatales. La democracia no es la dicha del pueblo: los fascismos pueden asegurarla también, materialmente, e incluso subjetivamente en

un pueblo cansado y privado de libertad. La democracia no es la supremacía del número, que es una forma de opresión. No es más que la búsqueda de los medios políticos destinádos a asegurar a todas las personas, en una ciudad, el derecho al libre desarrollo y al máximo de responsabilidad.

Aquí se ha producido una segunda desviación de la exégesis democrática. Del hecho de que las personas son espiritualmente iguales en cuanto tales, a veces el individualismo ha llegado a la conclusión de una especie de igualdad matemática de los individuos materialmente considerados, que excluiría cualquier clase de autoridad, tanto en la organización política y social como en la vida espiritual de cada uno.

Es un error vincular a la idea democrática ese igualitarismo que la ha marcado accidentalmente. El personalismo distingue entre autoridad y poder (8). El poder no es únicamente una autoridad sobre el individuo, sino un dominio que supone el riesgo, por su ejercicio mismo, de amenazar a la persona en los subordinados y en el jefe; por naturaleza tiende al abuso, por naturaleza también propende a degradarse del poder al gozo, a concederse progresivamente más honores, riqueza, irresponsabilidades y ocio que responsabilidades, y a cristalizarse en casta. La autoridad, políticamente considerada, es una vocación que la persona recibe de Dios (para un cristiano), o de su misión personalista, que desborda su función social (para un no cristiano); el deber que tiene servir a las personas predomina sobre los poderes que el derecho positivo pueda concederle en sus funciones; es esencialmente una vocación de despertar a otras pernas. El personalismo restaura la autoridad, organiza el poder, pero también lo limita en la medida en que desconfía de él.

El personalismo es un esfuerzo -y una técnica- para extraer constantemente de todos los medios sociales la minoría espiritual con capacidad de autoridad; al mismo tiempo, es un sistema de garantía contra la pretensión de las élites de poder (según la época, el régimen y el lugar: *élites* de nacimiento, de dinero, de cargo o de inteligencia) de atribuirse un dominio sobre las personas en virtud del poder que ellas poseen en su servicio. Toda una tradición proudhoniana opone en esta línea de ideas una concepción *an-árquica* de la democracia a la *democracia de masas*. Aunque se precisase incluso que se trata de *anarquía positiva*, y cualquiera que sea la ambigüedad de la fórmula, es en muchos demócratas una aproximación viva de esa *lucha contra los poderes*, de esa *soberanía del derecho sobre el poder* (Gurvitch), en la que está centrada la democracia personalista. Con mayor precisión diremos que, para esta última, no es el derecho el que nace del poder, sino que es el poder, elemento extraño al derecho, quien debe incorporarse a éste para convertirse en derecho. En ese momento, la democracia no equivale ya a una desconfianza de la autoridad espiritual, o una resistencia sistemática al poder normalmente ejercido. Su desconfianza no mira más que a esta pendiente fatal del poder, de la que Alain ha podido decir que *el poder vuelve loco*. Su control no pretende más que prevenir los efectos de esta locura endémica, aunque sea la locura de una mayoría *democráica*.

EL EQUILIBRIO DE LOS PODERES

No podemos, pues, adherimos ni al optimismo democrático ni al optimismo individualista que con él está vinculado. Nuestra concepción de la democracia no es en forma alguna subjetivista, en el sentido normal de la palabra. La *voluntad del pueblo* no es divina ni infalible para enjuiciar el interés real del pueblo. Si nosotros aceptamos que lo sea, tendremos que aplaudir al fascismo cuando la mayoría de un pueblo aclama al dictador, y dejar en su mugre a los que, según una fórmula de moda, *no tienen necesidades*. No estamos obligados a ello si fundamos la democracia en la realidad de la persona. La consulta de las voluntades personales conserva el mismo papel fundamental, pero todo se ha dispuesto, en la base, para que sean voluntades personales personalmente expresadas, y no pasiones dirigidas y explotadas desde el lado del poder para que la suma masiva de estas voluntades en las grandes naciones, y su debilitamiento en los caminos que las unen al Estado, no alienten la dictadura del Estado.

La democracia personalista es un régimen para pequeñas naciones. Las grandes naciones no pueden realizarla más que disociando el poder, a fin de frenar a los poderes unos con otros.

La ciudad pluralista se constituirá en su cúspide sobre un conjunto de poderes autónomos: poder económico, poder judicial, poder educativo, etc. En este parcelamiento vertical deberá actuar una articulación horizontal de inspiración federalista. Lo que hemos dicho de la doble orientación de la persona, hacia los poderes próximos y hacia la universalidad, debe prevenimos ante el sistema. Dar demasiado a los poderes locales alentaría unos particularismos de los que las naciones modernas apenas se han librado, y llevaría a las comunidades nacionales adultas a cierto estado social pueril. El personalismo debe guardarse de realizar apresuradamente no sabemos qué concepción granular de la sociedad que no sería más que una expresión totalmente exterior de sus exigencias. En cambio, los poderes locales y regionales, que están cercanos a su objeto y próximos al control, deben ser ampliamente desarrollados para una descongestión del Estado. Con ello, la persona encontrará nuevas posibilidades y una nueva protección.

Cierto estatismo parece ser una fase necesaria en la unificación de las naciones. Si el fascismo ha podido tan fácilmente injertarse en Italia y en Alemania, es por ser el primero que les traía la unidad. Los países como Francia, que han conocido hace más de un siglo esta fase inevitable y han reabsorbido en ella la complicada anarquía de los poderes espontáneos, no tienen nada que esperar de que se refuerce la centralización: al contrario, es ahora, al haber eliminado las realidades locales de las subtructuras feudales, cuando pueden, sin abandonar los beneficios de cierta universalidad adquirida, mitigar el poder sobre las realidades concretas de la nación.

EL NUEVO ESTADO

El Estado nuevo que proyectamos quedará, pues, descargado mediante las grandes comunidades nacionales (económica, educativa, judicial, etc.) de las tareas de organización que no pertenecen directamente al Estado. Entre todas ellas, entre los poderes locales o regionales, el Estado no es más que un vínculo de coordinación

y de arbitraje supremo, custodio de la nación en el exterior, garante en el interior de las personas contra las rivalidades o los abusos de los poderes.

Cada comunidad nacional está regida por un sistema de democracia personalista y descentralizada. El Estado, que se ve arrebatar el dominio de las personas, no se reduce al dominio de las cosas: ni totalitario, ni simplemente técnico. Siendo su servicio principal el garantizar y ayudar a las personas, en él lo político tiene la primacía sobre la técnico. Debe, por tanto, continuar existiendo la representación política de las opiniones mediante el sufragio universal y ella regirá las grandes orientaciones de la política del Estado.

Descargada de los intereses locales y de los grandes intereses nacionales que requerirán unos poderes especiales, esta representación volverá a ser, sin ninguna confusión, estrictamente política. Todo el problema de la democracia política se limita entonces a asegurar su fidelidad garantizando la independencia de la información mediante la reorganización de la prensa, de las agencias informativas (9), de la radio; y la honestidad del sistema electoral mediante una representación proporcional integral. En cualquier momento, entre dos períodos electorales, el referéndum de iniciativa popular (radicalmente distinto del plebiscito, cuya iniciativa pertenece al Estado) podrá poner término a las libertades que la *voluntad parlamentaria* esté tentada de tomarse con la *voluntad electoral*.

Limitado en sus atribuciones técnicas por los poderes constituidos a su lado, el poder parlamentario debe ser limitado, en el Estado mismo, del lado del ejecutivo al que tiende hoy a reabsorber. El ejecutivo debe permanecer controlado por la democracia directa, pero verse libre de las intrigas y los caprichos del Parlamento: por ejemplo (10), un gobierno elegido por el Parlamento, puesto a puesto (para evitar los *repartos* y la incompetencia) para un período fijo. Irresponsable ante las cámaras, lo sería ante el país, quien podría juzgar mediante referéndum las decisiones importantes de su política, y resolvería, en última instancia, los conflictos con el Parlamento.

Notas

(1) Por ejemplo: el Ordre nouveau.

(2) Véase André Ulmann, Police, quatrieme pouvoir, Colección Esprit, ed. Montaigne.

(3) Diferente de la ficción jurídica de la *personalidad moral*. Véase cap. II.

(4) Un planteamiento más especialmente cristiano de la concepción pluralista del Estado puede hallarse en: J. Maritan, Humanisme intégral, pág. 176, que no hace sino iniciar en este aspecto la puntualización del *pluralismo*.

(5) Aldo Dami, Esprit, junio de 1934, pág. 377.

(6) Le Fur, La Démocratie et la crise de l'État, Archives de philosophie de droit, 1934, números 3-4.

(7) *Vox populi*.

(8) Jean Lacroix, La souverainété du droit, Esprit, marzo de 1935; Ordre nouveau, número 31, junio de 1936.

(9) Cf. Esprit, Présentation de l´Agence Havas, abril y agosto-septiembre de 1933.

(10) Aldo Dami, *art. cit.* No queriendo vincular a ningún sistema estas líneas de posiciones fundamentales, damos tales indicaciones únicamente a título de sugerencias.

VI. LA SOCIEDAD INTERNACIONAL E INTERRACIAL

EL NACIONALISMO CONTRA LA NACIÓN

Al nivel de las sociedades de gran amplitud, volveremos a encontrar los mismos problemas, los mismos errores que a escala de la persona. Casi no tendremos más que aesignarlos por referencia.

El individualismo ha encerrado a las naciones igual que al individuo unas reivindicaciones de interés o de prestigio, en una voluntad de desconocer lo extranjero, en una avaricia e irritabilidad que constituyen propiamente el fenómeno nacionalista. Aún ayer era habitual que se clasificase al nacionalismo como de derechas. Se olvida que se ha constituido como tal con la Revolución francesa, y mediante ella: el jacobinismo de Moscú nos lo recuerda oportunamente. El nacionalismo de los tiempos modernos es un fenómeno independiente de los partidos. Nace de una civilización a la vez anárquica por sus principios y centralizadora por sus estructuras, principalmente por sus estructuras económicas. La anarquía no ha actuado más que ahondando las fronteras en primer término mediante el nacionalismo cultural, a continuación mediante el nacionalismo económico. La centralización ha dado a la exasperación nacional este carácter abstracto y masivo que la separa tan claramente del patriotismo directo de las personas; y sobre todo, ha forjado sus armas asegurando el dominio del Estado, mediante el reclutamiento forzoso, sobre la nación armada, así como, en cuanto hay un llamado *estado de paz*, la sumisión de todas las energías de un pueblo, y pronto de todos sus pensamientos, al imperialismo militar y económico, última etapa de la dominación de la nación por el Estado, y del Estado por el capital.

El patriotismo se eleva de las personas a la nación; el nacionalismo desciende del Estado a las personas, e históricamente, de las grandes naciones a las pequeñas. El nacionalismo se sirve del patriotismo como el capital se sirve del sentimiento natural de la propiedad personal, a fin de dar a un sistema de intereses o a un egoísmo colectivo un alimento sentimental al mismo tiempo que una justificación moral.

¿Quién puede *negar la Patria*, si no es por charlatanería? Escalón necesario para la persona, igual que la vida privada, en el camino de las comuniones más amplias, merece esta ternura misma que va a lo particular y a lo efímero. Pero este sentimiento inmediato carece de elocuencia, de exclusivismo y de confines. Y está más al abrigo de ello mismo si una vida personal profunda le mantiene en su lugar preciso bajo el sentimiento de todo lo que caracteriza al hombre mucho más profundamente que sus vínculos nacionales. No es él, es la nación-estado quien hace a la patria divina y sagrada, exige para sí un culto, una devoción, unos mártires y propaganda todo este lenguaje idólatra hasta el corazón mismo del mundo cristiano. Es la nación-estado quien coloca a la patria por encima de la verdad, de la justicia y de los derechos imprescriptibles de la persona: el *interés nacional* que les impone no es más que el interés del Estado, la razón de Estado, la verdad de Estado, y a fin de cuentas, bajo la máscara del patriotismo, se reduce a los intereses que

detentan abierta u ocultamente el Estado, a su razón, a su verdad. Es la nación-estado la que me impone no amar hacia adelante más que amando contra, la que me impone combatir más allá de las fronteras las mismas fuerzas que ella sustenta en el interior, la que me impone indignarme contra los fascismos *enemigos* alabando los fascismos *aliados*, la que impone concertar por razones militares unas alianzas que le repelen por razones morales. Tras la cultura dirigida, tras la economía dirigida, he aquí el sentimiento dirigido, el amor y el odio masivo de los pueblos fabricados con la misma racionalización intensiva que la producción centralizada. Se preguntaba al director de una gran agencia de información si era cierto que él se jactaba de poder cambiar la opinión del país en tres meses. *No, en tres semanas*, respondió. Algunos despojan al ahorro, otros despojan a la opinión; el procedimiento es el mismo. El hombre moderno no posee su patria en mayor medida que posee sus bienes; se entusiasma, lucha y muere por la mentira, que se ha convertido en el móvil oculto de las guerras modernas.

EL PACIFISMO CONTRA LA PAZ

No se crea que nosotros equilibramos términos contrarios. Hemos visto cómo la sociedad idealista de las buenas inteligencias y el reino burgués del confort se injertaban, sin cambiar de plano, en el ideal conquistador del primer liberalismo. Asimismo vemos cómo cierto pacifismo se injerta, como el nacionalismo, en un mundo despersonalizado, pero por otros medios. En lugar de detener en las fronteras de la nación el racionalismo del Estado y allí frenaalo sobre un instinto, lo continúa más allá de la nación. Ha suprimido en el individuo el drama personal, la tensión fecunda entre sus ataduras sensibles y sus aspiraciones espirituales, para hacer de él un mero sujeto de derechos impersonales. La nación, también, es una especie de persona dramática, un conflicto vivo entre las realidades carnales de la patria, que tiende a replegarse sobre sí misma, y el universalismo de una cultura. Pero el juridicismo no ve en estas realidades de base más que supervivencias irracionales, y a este universalismo se lo figura a la manera de un sistema unificado de contactos entre unas partes indiferenciadas. Su *internacional* es un cosmopolitismo de Estados-individuos, soberanos, esterilizados de cualquier otra vida colectiva distinta de sus relaciones jurídicas. A él le complacería mucho que estas relaciones pudiesen ser de una vez para siempre codificadas: la intangibilidad del derecho garantizaría la paz contra la movilidad de la historia, y unos mecanismos automáticos suprimirían por fin la angustia humana.

No dejemos acaparar la paz y el derecho por este pacifismo de satisfechos, de temerosos y de tranquilos, suprema expresión del ideal burgués del confort y de la seguridad. Desde aquí vemos su ciudad, buena proveedora del comercio y de la industria, con sus *seguridades* tan bien distribuidas y racionalizadas que no quedará en ella ni una grieta para el heroísmo, el riesgo, la grandeza. La perfecta ciudad de las almas muertas y de los profesores de derecho, aséptica contra cualquier drama, climatizada, como dicen los cines, contra cualquier inquietud. Que ella cubra con su sonrisa a hombres divididos contra sí mismos y a una sociedad que rezuma injusticia, esto poco le importa al pacifismo burgués. Y si cualquier otro pacifismo se

preocupa de ello, es con la ilusión de que, siempre de modo exterior a la realidad de las personas singulares y colectivas, podrá asegurar bajo la égida de la paz científica una justicia científica entre individuos racionalizados.

El pacifismo cosmopolita y juridicista es la doctrina internacional del idealismo burgués, igual que el nacionalismo es la del individualismo agresivo. Uno y otro son dos productos complementarios del desorden liberal, injertados en dos fases distintas de su descomposición. Son dos maneras de envilecer y de oprimir a la persona.

NADA DE POLíTICA *EXTERIOR*

No existe para el personalismo ninguna política exterior: ni política nacional que podría jugar su juego propio, utilizando en su beneficio suyo a las personas y las comunidades que componen la nación; ni política internacional que se imponga a unos Estados forjados como una reglamentación impersonal, voluntariamente. ignorante de su contenido. La paz, como todo orden, no puede brotar más que de la persona espiritual, que es la única que aporta a las ciudades los elementos de universalidad.

Es decir, que la paz no es solamente la ausencia de guerra visible y confesada, y el *estado de paz* un simple intervalo entre dos guerras.

Ambos reposan, ante todo, sobre el orden interior de la persona. El estado de guerra está en potencia allí donde, bajo un orden exterior aparente, el resentimiento, el instinto de poder, la agresividad o la codicia permanecen como resorte principal de las actividades individuales y de la aventura humana. Está más peligrosamente latente aún bajo esa paz que no es más que un apaciguamiento mediocre de los instintos y del drama del hombre. Comprimir el instinto en lugar de sublimado en unas luchas en las que el hombre no tiene nada que perder, esterilizar la inquietud en lugar de encaminarla hacia el riesgo espiritual, es preparar en unos corazones jóvenes el despertar infalible de un heroísmo brutal en el que buscarán una salida a su hastío. No es la mueca de la guerra, como creen los sedentarios, lo que la hace sobre todo odiosa; no es que mate y haga sufrir a los cuerpos; es, ante todo, como decía Péguy en términos cristianos, que hasta en la paz mata las almas, hasta en la paz asienta todas las relaciones humanas en la hipocresía y en la mentira. La fuerza que puede vencerla no es una *paz* concebida como un receptáculo de todas las mediocridades del hombre, es una paz a la medida del heroísmo, que precisamente una guerra engañosa, mecánica, inhumana, no puede pretender satisfacer. Una paz que vuelve a engendrar en sí misma la grandeza de alma y las virtudes viriles que se atribuyen a la guerra. La paz no es un estado débil: es el estado que solicita de los individuos el máximo de entrega, de esfuerzo, de compromiso y de riesgo. La exasperación de la individualidad es el primero de los actos de guerra; la disciplina de la persona y el aprendizaje de este movimiento de comprensión del prójimo (de caridad, dicen los cristianos) en el que la persona sale de sí para desapropiarse en el otro, es el primero de los actos de paz.

Hemos dicho con insistencia que, en cualquier terreno, la reforma personal, fundamento indispensable de la revolución espiritual, no podía reemplazar al influjo

colectivo en las estructuras y las necesidades colectivas. La paz *exterior* no puede, por tanto, descansar tampoco en un régimen social y económico basado en la injusticia. La paz no es un absoluto; es la serenidad del orden en la justicia; de igual forma que la *colaboración de las clases*, la *sociedad de naciones* no puede constituirse con organismos envenenados. El problema de la paz no es, ante todo, un problema diplomdtico; es en primer término, y al mismo tiempo que un problema moral, un problema económico y social. En este sentido diremos nosotros que la paz es indivisible.

Si la ideología pacifista no cuaja ni influye en la historia, es porque se pierde en imaginar un estado de paz, en lugar de hacer los actos de paz requeridos hoy y en este lugar por el mundo tal como va: y, ante todo, liberar las personas y las comunidades de la opresión conjunta del dinero y del Estado. Invocar una sentimentalidad difusa o unos sueños utópicos en lugar de limpiar estas armas de combate: esta es la manera en que el idealismo moralizante malbarata los hombres y la acción en unas satisfacciones de conciencia y en un *mundo espiritual* sin eficacia. Los nacionalismos se dedican por ello constantemente a traspasar a la ideología cualquier pretensión de los vldores espirituales de intervenir en la dirección de las colectividades, y, al sentimentalismo, cualquier reivindicación de las exigencias humanas más fundamentales que las astucias del instinto. Nuestro pacifismo comenzará por ser una vuelta a la realidad.

LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

Realidad, tras la nación-estado, de la nación-patria; realidad, progresiva como ella, tras la fachada del juridicismo burgués, de la comunidad internacional orgánica, tales son las dos bases que el Internacionalismo personalista opone al individualismo nacionalista y al pacifismo racionalista. No se trata de equilibrar un *justo nacionalismo* y un *justo internacionalismo*. Tenemos tareas más serias. Se acerca el tumulto que empujará, los unos contra los otros, a los imperialismos de los Estados-naciones; ya están reventando por todas sus costuras, en una Europa que se abandona a sus fatalidades, los vestigios carcomidos de una *pseudo-democracia* y de una *pseudo-sociedad de naciones*. La *reforma de la Sociedad de Naciones*, igual que la *reforma del Estado*, no nos apartarán de las presiones históricas que por todas partes nos reclaman. El servicio de la paz debe golpear al desorden en el corazón e imponer:

1° El derrumbamiento del Estado-Nación, bajo su forma fascista, comunista o pretendidamente democrática. Desde dentro, la atacaremos en sus empresas políticas y económicas: desde fuera, en la fortaleza de la soberanía que aún permanece intacta, por una contradicción paradójica, en la definición misma de la Sociedad de Naciones. Si no son así socavados por ambos lados, los bloques de naciones se volverán a constituir sin descanso sobre la misma materia esclerosada que forma en el interior de las naciones los bloques políticos.

2° La disociación de la paz y sus instituciones de todo el desorden de la civilización moderna; del desorden capitalista, según los tratados de guerra (1); de

las alianzas encubiertas. Seguridad colectiva y asistencia mutua no serán hasta ese momento más que hermosos pretextos para el conservadurismo de los satisfechos.

3° Desarme general y controlado, acompañado de una eliminación progresiva del servicio militar obligatorio.

4° Sobre una sociedad en donde la mentira de la paz armada habrá sido de esta forma vaciada de sus principales puestos, el establecimiento por etapas de una sociedad jurídica de naciones, dotada de un organismo flexible de adaptación y revisión. En un régimen de fuerza basado en la injusticia, el *derecho* pierde su autoridad porque no es más que un derecho declarativo, nacido de la fuerza y mantenido por ella. Unicamente en un orden de justicia provisto de los órganos necesarios para adaptar continuamente la situación internacional a la justicia viva y al desarrollo de la historia posee la intangibilidad de la palabra dada toda su autoridad contra los recalcitrantes.

En esta nueva perspectiva, los miembros de la sociedad internacional no son Estados soberanos, sino comunidades vivas de pueblos directamente representados al margen y junto a los Estados. El derecho internacional que tiende ya a tener como sujetos a las personas y no a los Estados (2), se convierte en una fórmula de protección de la persona contra la arbitrariedad de los Estados, mediante la definición de un estatuto internacional de la persona, de carácter pluralista.

LA COMUNIDAD INTERRACIAL

La igualdad espiritual de las personas, su derecho natural a realizarse en las comunidades de su elección, no sólo rebasa exclusivamente las fronteras de las naciones, sino las fronteras de las razas: el personalismo ataca al imperialismo del Estado-nación en un último frente: el imperialismo colonial.

La colonización (3), bajo ciertas formas, no hubiese sido injustificable. El reparto de riquezas es desigual en la superficie del globo: si la propiedad es una delegación para el bien de todos, un pueblo puede ser invitado, incluso forzado, por la comunidad internacional, a explotar racionalmente las suyas. Los pueblos *menos desarrollados*, además, están desgarrados por la guerra, la barbarie y la enfermedad. Espiritual y materialmente, son menos avanzados que otros en los caminos de la civilización. Una misión fraterna de ayuda mutua y de tutela puede ser encomendada a los pueblos más favorecidos. Toda esta argumentación es seductora, es propia de una inspiración auténticamente comunitaria, y define un servicio que podría ser, sin duda, un servicio de la persona.

Desgraciadamente, bajo el pretexto de la explotación racional del globo, el imperialismo capitalista se ha precipitado sobre el trabajo barato, las materias primas abundantes y los mercados nuevos, en aras de la mayor prosperidad de su ganancia, sin consideración por los derechos de los primeros ocupantes. Les ha librado de algunos males reales, pero les ha entregado en abundancia el alcohol, los estupefacientes, la sífilis, la despoblación, así como los beneficios del trabajo forzado, del recaudador de impuestos y del servicio militar. Qué sea una civilización *superior*, o una civilización *inferior* -cuántas veces la civilización del colonizado es más antigua y más espiritual que la del colonizador-; saber cuáles son las

posibilidades de contactos y de influencias reales entre dos civilizaciones heterogéneas, son otros tantos problemas que no llevan camino de quedar resueltos. Aunque los distintos pretextos aducidos hubiesen legitimado algunas intervenciones, no justifican bajo ningún título la desposesión de soberanía, ni la larga historia de codicia, de sangre y de opresión que recae sobre las naciones colonizadoras. Si, pese a todo, los colonizados han obtenido de ello en ocasiones dos bienes esenciales: el sentido de la persona y el sentido de las comunidades nacionales, esta adquisición muestra claramente el deber actual de los países colonizadores: purificar el pasado favoreciendo este servicio fraterno del hombre por el hombre, preparar lealmente el final de la colonización, disponer las etapas necesarias para llegar a ella sin desorden (4).

En esta evolución futura hay que contemplar dos casos:

1° Las colonias poco desarrolladas (ejemplo: el Africa oriental francesa). La retirada de la nación colonizadora produciría en ellas, en la actualidad, una disminución de garantías y de dignidad para las personas. Para ellas, la marcha no puede sino ser lenta; el primer trabajo de la colonia es sacar a la luz las minorías indígenas que poco a poco prepararán un organismo vivo en países aún anárquicos.

2° Las colonias mayores. Unas están asimiladas a la metrópoli, hasta el punto de que su federación pura y simple, espontáneamente decidida, parece ser la vía normal de su emancipación (por ejemplo: el Africa del Norte francesa. Otras (ejemplo: India, Indochina) tienen tal madurez espiritual y política, en las posibilidades mismas que les han sido medidas, que en ellas debe prepararse activamente la independencia. Pueden establecer ciertas formas de transición (mandatos, dominios) a fin de preservar a los pueblos emancipados de las feudalidades internas y de los imperialismos extranjeros. Es evidente que en esta evolución ninguna de las fidelidades vivas que se han anudado con la metrópoli debe perderse; tanto menos lo serán cuanto que la metrópoli se muestre clarividente y generosa en la obra de emancipación.

El problema colonial tiene un último aspecto, éste mundial, y más económico que político. El final del individualismo colonial debe entrañar, mediante una redistribución de las riquezas del globo, y principalmente de las materias primas, el final del nacionalismo económico. Cualquier ataque realizado contra el capitalismo metropolitano, por lo demás, tendrá sus repercusiones en la vida colonial. Una vez más, todos los problemas de emancipación de la persona aparecen como solidarios.

Notas

(1) Las agrupaciones personalistas fueron las primeras en exigir la liquidación de los tratados de guerra y su separación del Pacto. Véase especialmente en Esprit, Aldo Dami, Mort des traités, julio de 1935, y Adresse des vivants a quelques survivants, abril de 1936.

(2) Esprit, H. DupeyroUx, Les transformations de l'idée de souveraineté, noviembre de 1935.

(3) Esprit, marzo de 1933 y número especial de diciembre de 1935.

(4) Tómese en cuenta que esta obra fue escrita en 1936.

PRINCIPIOS DE ACCIÓN PERSONALISTA

1 ¿COMO OBRAR?

Y ahora sí, ¿cómo obrar para salir de todo ello?

Porque no basta con comprender, es preciso obrar. Nuestra finalidad, el fin último, no es desarrollar en nosotros o alrededor de nosotros el máximo de conciencia, el máximo de sinceridad, sino el asumir el máximo de responsabilidad y transformar el máximo de realidad a la luz de las verdades que hayamos reconocido.

Se nos responderá: *Verdad, responsabilidad, realidad, ¡todo eso está muy bien! Pero el tiempo apremia, la catástrofe ocurrirá este año, este mes, esta semana. Necesitamos soluciones inmediatas. ¿A qué esperáis?* Esperamos que aquellos que podrían ayudamos tomen en serio su deseo de obrar. Obrar no es lo mismo que agitarse. Es, a la vez, hacerme a través de mis actos y moldear la realidad de la historia. Es siempre, en el doble sentido de la expresión, hacer lo dificil (volverse exigente, exigirse a uno mismo).

Veamos ahora lo que ellos llaman obrar.

CONTRA LA ILUSIÓN DE ACTUAR

El liberalismo ha descompuesto la acción, al disociar en la persona espíritu y materia, inteligencia y eficacia, ideal y realidad. Consecuencias: los unos aceptan las comodidades de la vida material, otros las comodidades de la vida del espíritu; las dos dimisiones son iguales, aunque los segundos sean respetados como una minoría por el fariseísmo burgués. Otras dos categorías de desquiciados creen actuar: son los *realistas*, que reducen la acción a una táctica improvisada, y los idealistas, que creen en la fecundidad automática de la tinta de estilográfica. La acción se desliza entre una agitación inútil y una cogitación ineficaz. Para luchar contra las necesidades masivas, cuya sombra se extiende sobre la historia, todavía no tenemos para escoger más que entre gesticuladores y predicadores.

Sin embargo, los veis ardientes, bulliciosos, tensos. ¿No se adhieren a los partidos, a la ligas, a la acción revolucionaria?

Entendámonos sobre el *adherir*.

Los hay que se adhieren por instinto. El temperamento es lo que cuenta ante todo: si se es tranquilo, se está a favor de la reconciliación nacional; si violento, se corre a los extremos; de gusto delicado, se presta uno a la revolución aristocrática; inestable, se sigue el viento que sopla. Después vienen los hábitos de familia y los reflejos de clase. Después, el interés. El instinto (o el hábito cristalizado en instinto, es lo mismo) se manifiesta en una especie de aspecto masivo de la adhesión y de irritabilidad rápida en la defensa. El único que no lo reconoce es el que se deja llevar por él. Lo cubre de ideas aproximadas, de sentimientos generosos, de historia expurgada. Si es abierto de espíritu, algunas de sus *posiciones* incluso irán en sentido distinto de sus prejuicios, pero viene la decisión, el momento en que hay que tomar partido, y el instinto vuelve a tomar el mando: pienso en estos intelectuales que encuentran siempre muy complicados los problemas en que no quieren comprometerse; y ese hombre no es menos rápido en precipitarse con la cabeza baja donde su instinto le lleva, libre de tener azoramientos retrospectivos cuando la lucidez le vuelve. Esos mismos, que hacen oficio de espíritus críticos y de analistas

de sangre fría, cuando los reflejos hablan, se ven poseídos por una psicología de novela por entregas.

Adhesión que no es más que adherencia. Sin interés por la persona. El primer acto de una acción personalista, tras haber tomado conciencia de toda la parte indiferente de mi vida, es la toma de conciencia de todo aquello que, sin yo saberlo, es instintivo o interesado en mis adhesiones y en mis repugnancias.

Otros se adhieren por entusiasmo. El entusiasmo puede recubrirlo todo. Con demasiada frecuencia no cubre nada, y por su volumen, ahoga toda la vida personal. Disfraza en ese caso un instinto que adopta aires de grandeza: así, el joven burgués que se excita en una mística de la propiedad y de la patria; cobija incluso a menudo un espíritu de generosidad, pero que, en lugar de madurar, se envanece con las primeras apariencias. El entusiasmo tiene prestigio. Da a las agitaciones más fútiles un tono, una amplitud, una fuerza. Ningún estado se halla más dispuesto al desánimo, a la ingenuidad o a la servidumbre. Frecuentemente es una forma eufórica de la pereza. Y ahora se siente dueño desde que el mito o la *mística* rigen todo pensamiento político y añaden a las seducciones de la elocuencia las delicias de la confusión.

Segundo acto revolucionario: *la revolución contra los mitos*.

Adherirse es, para muchos todavía, registrar un sistema de ideologías o de *soluciones*. Un orden lógico, por su regularidad misma, da una ilusión de verdad. El primero que se presenta, se impone por el prestigio de su coherencia, a poco que la víctima carezca del hábito de la crítica. Satisface la necesidad pueril de una ordenación exterior en la que todas las piezas encajan (en lugar de obligarme a encajarme yo), necesidad de la que no se sospecha que es una necesidad de la imaginación más que de la inteligencia. A menos que no sea simplemente una necesidad de asentarse en un sistema desmontable, riguroso, tranquilizador, que no deja ningún margen a la ignorancia, al riesgo, a la libertad. Algunos tienen por estos diagramas el gusto que el pequeño burgués posee por ver las cosas limpias de polvo en el interior de su casa. Otros unen a ello su dolorosa incertidumbre: *los que toman la necesidad de la certeza* -dice Gide- *por la necesidad de la verdad*; los que han acabado la revolución cuando han ordenado los conceptos. Sobre las ideas que aún ofrecen alguna dificultad, y algún riesgo, los espíritus más *francamente modernos* interrogan ahora a los técnicos. ¿No son precisas *soluciones concretas a los problemas de hoy*? Y siguen creyendo firmemente que ellos son marxistas, que son republicanos, que son fascistas, que hacen un trabajo *constructivo*. Que las consignas cambien, que les llene el bolsillo un poco de dinero, que la crisis se aleje, y veréis a qué profundidad estaba enraizado todo esto.

El personalismo no aporta *soluciones*. Ofrece un método de pensar y de vivir, y quienes han conseguido algo aplicando soluciones, ruegan que nadie se las aprenda para felicitarse por semejante dicha, sino que una su esfuerzo al de ellos y se recorra de nuevo el camino con sus dificultades propias, a fin de que el resultado sea para cada cual una verdadera resultante.

Tercera decisión revolucionaria: *dar primacía a las actitudes rectoras sobre las soluciones aprendidas*.

Quedan los agitados, que leen los periódicos y toman el suceso de la mañana por un hito de la historia. Y, si les damos a entender que bien poco nos interesan sus perros atropellados, y que dudamos de que vayan a acordarse de ellos al día siguiente, se desesperan por no poder mostramos el sentido de lo real.

Cuarta resolución revolucionaria: *meditar pausadamente, ser antes de obrar, conocer antes de actuar*.

Instintos, entusiasmos, ideologías, agitaciones, otras tantas diversiones de la persona, otros tantos medios que tiene para escapar de sí misma. Y cuando huye de sí, entonces es cuando está dispuesta para las servidumbres y para las ilusiones. Como consecuencia de los partidos, y según su modelo, todos los movimientos confusos de una época agitada actúan sobre esta *alienación* de la persona para arrastrarla allí donde quieren los políticos y las fuerzas que están detrás de los políticos.

CONVERSIÓN INTEGRAL

No se compromete en una acción quien no compromete en ella al hombre en su totalidad.

No son los tecnócratas los que harán la revolución necesaria. Ellos no conocen más que unas funciones: unos destinos están en juego y, ellos proponen unos sitemas, pero los problemas se les escapan.

Tampoco lo harán aquellos que tan sólo llegan a ser sensibles a las formas políticas del desorden, y no creen más que en los remedios políticos: se dejan cazar al reclamo de estos juegos favoritos de los adultos machos, como si toda la historia radicase en ello.

No la harán tampoco los que acepten ser clasificados por las fatalidades según vengan, y que, intimidados por unas alternativas insolentes, se dejan amputar, para formar un bloque, la mitad de sí mismos. Hemos querido decir desde el comienzo *ni derechas ni izquierdas*. Corríamos entonces el riesgo de atraer a los indecisos, o aquellos para quien *no ser ni de derechas ni de izquierdas* era aún una forma inteligente de ser de derechas. Los hemos eliminado y hemos mantenido esta doble negativa, no porque fuese hábil, sino porque era vital. La mitad de nuestros valores estaba en rehenes en los dos bandos, con la mitad del desorden. Hemos abierto un tercer camino, el único que reconciliará todas nuestras exigencias. Lo fácil sería abandonarle por soluciones inmediatas; el compromiso radica en consagrarnos completamente a su apertura. La negativa a aglomerarse en los bloques existentes no es una cobardía para los que intentan hasta en la desesperación una nueva salida hacia el futuro.

Por último, no la harán aquellos que den a su compromiso tan sólo una adhesión de los labios o del pensamiento. No sufrimos únicamente errores doctrinales y contradicciones lógicas. La revolución no se limita a remover unas ideas, a restablecer unos conceptos, a equilibrar unas soluciones. Vivimos entre las fatalidades de una decadencia, y abrumados por las propias fatalidades de nuestra vida individual que hemos abandonado a los hábitos de esa decadencia. No tendremos un apoyo lo bastante firme para derribar las fatalidades exteriores sino a

condición de comprometer toda nuestra conducta en los caminos que hayamos descubierto. La *revolución espiritual*, que coloca la inteligencia en el comienzo de la acción, no es ya una revolución de *intelectuales*: cualquiera que se haya emocionado con ella puede desde ese momento comenzar una realización local en las acciones de su vida cotidiana y apoyar así, en una disciplina personal libremente decidida, una acción colectiva renovada.

CONTRA LA CONFUSIÓN

Ser para obrar, conocer para actuar: la revolución personalista, entre la espiritualidad de la persona, el pensamiento y la acción, reanuda el vínculo interior que el idealismo había cortado, y que el marxismo se niega a restablecer. A fuerza de haberse refugiado en el pensamiento y de haber suspendido su juicio, el idealismo ha extendido la creencia de que el pensamiento es inútil para la acción, que la búsqueda de la verdad es una distracción, y no un acto. La acción ha proseguido desde entonces su camino a ciegas y los hombres se han puesto a pensar con todos sus poderes confusos, con sus datos heredados, con sus reflejos, con sus gestos, con sus emociones; menos con el pensamiento. Ya no hay lenguaje común, ni palabra que diga lo que quiere decir, ni explicación que no embrolle aún más las mentes. Nuestro primer deber de acción es una cruzada contra la confusión.

Cruzada contra los bloques, que cimentan unos errores contradictorios y forman una pantalla ante las realidades y ante los hombres.

Cruzada contra las uniones sagradas que enmascaran los desórdenes profundos bajo unas reconciliaciones interesadas.

Cruzada contra los conformismos, parásitos del pensamiento y del carácter.

Una unión personalista debe ser una unión pluralista, que respete, alentando la verdad total de los hombres que la componen, comprometiéndolos al esfuerzo directo, a la autocrítica y a esa conversión ininterrumpida que es la más estricta fidelidad a la verdad.

CONTRA EL ODIO

La confusión de ideas, que paraliza la comprensión, contribuye a exasperar en un sitio la acción que aplaca en otro. Las ideas confusas son ideas feroces, cargadas de rencor, enloquecidas por el desconcierto. Agravando un desorden que no llega a morir, vemos a los partidos endurecerse en torno a unas pasiones cada vez más provocadoras, a base de unas ideas cada vez más sumarias, y abrir poco a poco a base de malentendidos el abismo que cada día se hace más insalvable. El odio se hace virtuoso, puritano. La imaginación se habitúa a encontrar faltos de vigor los compromisos que no adoptan ese aire crispado y esa máscara guerrera. Las verdades masivas, los bloques exasperados, son los únicos que atraen la atención Y la estima.

Pese a su aspecto decisivo, el odio es otra forma de la confusión. Hoy es su instrumento más poderoso. Así como debemos rechazar las *reconciliaciones* impotentes de las baraúndas sentimentales, tanto más exige la salvaguardia del compromiso personal que llevemos a cabo una lucha sin piedad contra el odio: si se

puede llamar aún odio a esta hosquedad de baja estofa que hace refluir hoy la violencia política hasta en nuestras vidas privadas. El rigor que adoptemos en denunciar los mecanismos y los actos visibles sólo debe ser comparable a nuestra voluntad de comprender una a una a las personas y de no forzar nunca a un hombre o a una idea a ser su propia caricatura.

2. ¿QUE HACER?

A esta conversión total del hombre en su acción, a esta voluntad de reconstrucción total de la civilización, es a la que llamamos *revolucionaria*. Una revolución como la que proponemos no puede rechazar la violencia a costa de la justicia: la violencia ha venido de más arriba, su destino es tanto más amenazador en la medida en que el desorden se prolonga. Pero la agitación y la algarada tan sólo pueden hacerla inoperante o desviarla. Tiende mucho más allá que a la conquista del poder o a la subversión social: es la reconstrucción en profundidad de toda una época de la civilización. Sus consecuencias políticas o económicas son sus incidentes necesarios, pero no son más que incidentes. Su radio de acción es amplio y lejano su alcance, lo que no le impide el ser actual y ofensiva.

Esta revolución puede desde ahora prepararse en cuatro direcciones:

A. EL COMPROMISO PERSONAL

La revolución comienza a instalarse en cada persona mediante una inquietud. Ese hombre no vive ya en seguridad en un mundo simplista; cesa de confundir sus pensamientos perezosos con el sentido común. Duda de sí, de sus reflejos; su irritación a veces traduce su malestar. Ha comenzado a tomar conciencia.

Modificando la fórmula habitual, diré que la revolución personal comienza por una toma de mala conciencia revolucionaria. Es menos la toma de conciencia de un desorden exterior, científicamente establecido, que la toma de conciencia por el sujeto de su propia participación (hasta entonces inconsciente) en el desorden, incluso en sus actitudes espontáneas, en su comportamiento cotidiano.

Entonces viene la negativa, y tras las negativas, no un sistema de *soluciones*, sino el descubrimiento de un centro de convergencia de las claridades parciales que despiertan una meditación proseguida, de las voluntades parciales que nacen de una voluntad nueva; una conversión continua de toda la persona solidaria, actos, palabras, gestos y principios en la unidad siempre más rica de un único compromiso. Tal acción está orientada al testimonio y no al poder o al éxito individual.

B. LAS RUPTURAS

Si bien los mecanismos del mundo moderno están viciados por el principio mismo de su civilización, no tenemos sobre ellos ningún poder mientras reciban de la existencia global de esa civilización una fuente permanente de perversión. Una acción de reforma o de elevación moral está desarmada ante las fatalidades masivas del desorden establecido. Es, pues, ilusorio querer influir sobre los mecanismos carcomidos de este mundo mediante otros mecanismos, igualmente carcomidos,

que les están íntimamente sometidos, como los partidos parlamentarios en sus modos actuales. En este sentido, una ruptura con los mecanismos del desorden es una condición previa de la claridad y de la eficacia de nuestra acción. Deberemos buscar sus modalidades en cada puesto del desorden.

Pero esta ruptura debe ser radical, y no exclusivamente ostentatoria o superficial: desconfiemos de los signos externos, que con tanta presteza restablecen la buena conciencia turbada por un instante; debe ser una ruptura con los mecanismos, y nunca con las personas, que no se reducen ni a los mecanismos que las engloban, ni incluso a las palabras que pronuncian; no debe a ningún precio suponer rigorismo fariseo alguno no codificación rigurosa: la vida de la persona es gratuidad y libertad profundas en el compromiso mismo.

C. A FAVOR DE UNA TÉCNICA DE LOS MEDIOS ESPIRITUALES

Una revolución a favor de la persona no puede emplear más que unos medios proporcionados a la persona. Esta es una ley fundamental de método que tenemos que defender contra todos los que creen poder alcanzar una finalidad sin extraviarse, mediante medios contrarios al espíritu de esa finalidad. Estos medios, como todo método, deben ser objeto de definición y de técnica. La técnica de acción propia del personalismo deberá ser ensayada en dos planos:

1° Una técnica de medios espirituales individuales. Es, propiamente dicha, una ascesis de la acción. basada en las exigencias primarias de la persona. La acción personalista supone:

- el sentido de la meditación y de la perspectiva necesarias para librar a la acción de la agitación;

- el sentido del desposeimiento, que es una ascesis del individuo: ídolos y dejes del lenguaje, pseudosinceridades, comportamientos fingidos, adhesiones superficiales, ilusiones del entusiasmo, resistencias del instinto, persistencia de los hábitos, sedimento de los reflejos adquiridos.

2° Esta perspectiva y este desposeimiento podrían fácilmente derivar en la búsqueda altiva de una *pureza* estéril, que llegaría con presteza a una negativa ante cualquier compromiso. Contra esta tentación, es preciso recordar que no se realiza la salvación en la soledad cuando hay hombres que están tan encerrados en la miseria que no pueden salir de ella sin *mancharse las manos* de alguna forma. La purificación de los medios es una coordenada de la acción, que entra en composición con el máximo de caridad (o don de sí mismo) y la ciencia directa de las necesidades comprometidas en cada lucha particular. Ahora bien, estas necesidades son, con mucha frecuencia, de origen y de alcance colectivos. No es, pues, únicamente una purificación individual, una técnica de acción individual, es una técnica personalista de los medios colectivos la que tenemos que poner en marcha. Está apenas bosquejada, pero ya vemos claramente los principios que han de guiarla.

a) No se domina a una sociedad mala con unos medios de igual naturaleza que los suyos. A la violencia sistemática no opondremos la violencia sistemática, ni al dinero el dinero, ni a las masas despersonalizadas unas masas igualmente

impersonales. No es, pues, mediante medios suntuosos, mediante capitales poderosos, mediante partidos amorfos que reclutan adherentes en masa igual que todos los demás millones de adherentes de todas las agrupaciones del mundo, como agrupará el personalismo sus fuerzas. Tampoco con la *fuerza solamente de la idea* general, separada del compromiso que le aportan unos hombres vivos. Es mediante la difusión personal y progresiva de todo su testimonio en torno a voluntades convencidas e irresistibles. Sustituiremos el bloque de adhesiones por la cadena de compromisos, y la propaganda masiva y superficial por el injerto celular.

b) La táctica central de toda revolución personalista no será, pues, reunir fuerzas incoherentes para atacar de frente el poder coherente de la civilización burguesa y capitalista. Consiste en colocar en todos los órganos vitales, hoy bajo la esclerosis de la civilización decadente, los gérmenes y el fermento de una civilización nueva.

Estos gérmenes serán unas comunidades orgánicas, formadas en torno a una institución personalista embrionaria, o de un acto cualquiera de inspiración personalista, o simplemente del estudio y difusión de las posiciones personalistas. De esta forma, algunos hombres se unen para formar una empresa liberada de las leyes capitalistas, para crear una sociedad de crédito personal, para tomar conciencia de las exigencias de sus posiciones en su actividad profesional, para organizar una casa de cultura, para sostener con sus contribuciones personales una revista o un periódico que mantendrá su testimonio.

Esta fecundación orgánica de una civilización nueva mediante células discontinuas no puede, como el monacato en la alta Edad Media, dar sus frutos más que en un largo período de la historia. Así, pues, será deplorable que estas células, por una especie de rigorismo sistemático, se desgajen de las fuerzas vivas que han sobrevivido más o menos intactas a través del desorden establecido. En los medios más permeables a las posiciones aquí expresadas, el personalismo deberá ejercer una acción de penetración progresiva, de rectificación interior, que prepara madureces y reagrupamientos futuros. Esto es lo que queremos señalar al decir que todo movimiento personalista debe realizar su acción, no exclusivamente mediante unos gérmenes con la riqueza de toda su savia, sino en una segunda zona, a modo de levadura que hace fermentar una masa aún maleable. Pensamos, por ejemplo, en los apoyos que el personalismo puede encontrar y desarrollar en el sindicalismo, en el cooperativismo, etc. Sería un grave peligro confundir el rigor del compromiso personal con la rigidez de una ortodoxia cerrada, el constituir en torno a la acción a favor de la persona un muro de conformismo y de puritanismo; sería desconocer los valores de la libertad y de esa gratuidad superior que permanecen como indisociables de la acción personal.

c) Un mundo de personas excluye la violencia considerada como un medio de coerción exterior. Pero unas necesidades cristalizadas por el desorden anterior ejercen una violencia contra las personas. Nuestra acción debe agotar todos los medios susceptibles de reducidas por las vías normales. Si se comprueba, a fin de cuentas (estando las formas de reemplazo lo suficientemente maduras para pretender la herencia del desorden agonizante), que solamente la violencia, como

es probable, llevara adelante la decisión última, ninguna razón valida pretenderá entonces excluirla. Pero no debe llegar más que como necesidad última; prematuramente empleada, o sistemáticamente alentada, no haría más que deformar a los hombres y comprometer el resultado final.

3. ¿CON QUIEN?

Hemos definido hasta aquí una acción homogénea, estrictamente orientada, que necesitará, como toda acción ofensiva, un cuerpo franco de dedicación sin reserva. Si se piensa en los que desde ahora se entregarían a esta tarea por entero, o en aquellos a los que deberán en primer término dirigirse con las esperanzas más ciertas de ser escuchados, en los dos casos se plantea un problema de aplicación de fuerzas. Entendámosle bien. Por definición, una acción personalista está al servicio de todas las personas; no puede cubrir ningún interés parcial, ningún egoísmo de clase, aunque sea de la clase más necesitada. Pero cualquier acción, si debe ser inspirada por valores universales, se apega a unos intereses, a unas situaciones colectivas, a unos sentimientos dominantes. Debe actuar sobre una situación histórica de la que ella no ha elegido los elementos. En este punto de inserción es donde la acción espiritual se convierte en acción histórica. Debe buscar la realización en un mundo dado, mediante las tácticas apropiadas, del máximo de sue intenciones últimas.

¿Dónde se mantiene vivo hoy el sentido de la persona?

Si únicamente leemos las fórmulas de la prensa, los pasquines electorales y los escritos polémicos, sería necesario responder: entre los intelectuales, en el mundo burgués y pequeño burgués. Propiedad, valores privados, protección de la iniciativa, restauración de la responsabilidad y de la autoridad reunidas, en estos tres medios y en sus portavoces habituales es donde efectivamente encontramos proclamados estos valores. Si se mira de cerca, pronto se percibe que los intelectuales están, la mayoría de ellos, podridos por un falso liberalismo y muertos de cobardía. La persona que piensan preservar es su pequeña y preciosa personalidad, desconectada de las grandes corrientes humanas y dedicada a su propia adoración o a sus inefables ocupaciones. El burgués o el pequeño burgués, cuando oye decir *persona*, piensa en la libertad de enriquecerse y en el mantenimiento de su autoridad privilegiada en la vida económica. Partir de estos malentendidos sería exponerse a las peores desviaciones: El personalismo no es un salvador del último minuto, destinado a aplacar los temores y a salvar los muebles. Le pide más al hombre, en energías espirituales y en sacrificios materiales, que los temidos regímenes del fascismo y del comunismo. Mientras la idea personalista no haya conseguido un número suficiente de fieles desinteresados; mientras corra el riesgo de no agrupar más que a las últimas miserias del mundo individualista, a los veleidosos y los temerosos, a los extenuados de los dos frentes extremados, debe continuar su tarea con ahínco, en espera de merecer las tropas de su elección, y formando sus dirigentes. Una *tercera fuerza* prematura, que no hiciese más que rejuvenecer el rostro de una burguesía agotada, poniendo en peligro para siempre los valores que queremos salvar, debe ser mirada como el principal peligro que

acecha inmediatamente a nuestra acción. Un *despertar nacional* que no fuese más que la forma vergonzosa de los últimos reflejos nacionalistas, un *antimarxismo* que no encubriese más que el vago temor a las operaciones de justicia necesarias, frenarían de esta forma el auténtico despertar que nosotros preparamos.

Lo que hemos dicho más arriba de la mayoría social de la clase obrera, nos conduce a la conclusión de que una acción que no la tuviese en cuenta a ella, que no integrase su madurez política, su experiencia fraterna, su audacia de miras, su capacidad de sacrificio, está hoy condenada al fracaso, o incluso a la esterilización.

¿Quiere esto decir que el personalismo debe plantearse el problema global de la conquista de la clase obrera? No; no se propone ni una acción de clase ni una acción de masas. Pero al ir a enlazar en el movimiento obrero, y especialmente en el movimiento obrero francés, con viejas tradiciones personalistas que han tomado otros nombres y otras caras, tiene como misión propia el lograr la unión entre los valores espirituales, desconsiderados a sus ojos por la utilización que ha hecho de ellos el mundo del dinero, y las auténticas riquezas, también espirituales, que se han conservado en el alma popular con mayor autenticidad que en cualquier otro sitio.

Así, pues, una doble columna debe avanzar contra la civilización decadente.

Una, ligera en cuanto al número, es la de la minoría de intelectuales y de burgueses a quienes una conversión espiritual profunda ha separado de las formaciones de su cultura o de los intereses de su clase para conducirles a la revisión general de los valores que esboza este pequeño volumen: cristianos que toman conciencia de las exigencias heroicas de su fe frente a la mediocridad de su vida o la carencia de su sentido colectivo; *espiritualistas* que se dan cuenta de la vanidad de su *espíritu* sin obligaciones ni sanciones; solitarios que se han negado ahora a alistarse en un partido por escrúpulos de pensamiento u odio del odio.

La otra, que supone desde ahora importantes reservas, se encuentra difusa en las filas del verdadero pueblo, ése que, moldeado por el trabajo y el riesgo vital, ha conservado el sentido directo del hombre y ha salvado lo mejor de sí mismo de la deformación política.

Desde ahora, este problema de unión debe plantearse. La lanza así forjada será la lanza ofensiva de un movimiento dirigido, con todas las voluntades que se ofrecen, contra la tiranía que avanza desde los dos extremos del horizonte. Debe ser concertada, puesta a prueba en todas las formas de la acción, desde la amistad personal y las obras de cultura hasta el testimonio político. El camino quizá sea largo hasta la salvación, pero la salvación de la persona no pasa por ningún otro sitio.